Camerino, 9. XI. 1907

(7.—)

Jon. Jac. Fedrén.
Ex: 1: 44.
B: 12
2: 8.

Ups. 1796.

Gym.

Z 8888.8

Var. 10888.

UNIVERSITÀ DI PADOVA
Ist. di Fil. del Diritto
e di Diritto Comparato

inv. 5354
Padova
F-ANT.V.C.67
REC 36857
UNIVERSITÀ DI PADOVA
ISTITUTO
di
FILOSOFIA DEL DIRITTO
e di
DIRITTO COMPARATO

Versuch

einer

Moralphilosophie

von

Carl Christian Ehrhard Schmid,

Professor der Philosophie zu Jena.

UNIVERSITÀ DI PADOVA
ISTITUTO
DI
FILOSOFIA DEL DIRITTO
ED
DIRITTO COMPARATO

Joh. Jac. Hedrén Upsal. 1796.

Dritte, vermehrte Ausgabe.

Mit Churfürstl. Sächsischer gnädigster Freyheit.

Jena,
im Verlag der Crökerschen Handlung.
1795.

Moralphilosophie

von

Carl Christian Erhard Schmid,

Professor der Philosophie in Jena.

Dritte, verbesserte Ausgabe.

Jena,
im Verlag der Cröckerschen Buchhandlung.
1793.

Seiner Hochfürstlichen Durchlaucht,

Herrn

Herrn Carl August

regierenden Herzoge zu Sachsen Weimar und Eisenach ꝛc.

dem gnädigsten Landesvater

weihet dieses geringe Denkmahl

tiefster Verehrung und innigster Dankbarkeit

unterthänigst

der Verfasser.

Vorrede

zur ersten Ausgabe.

Aus Ursachen, die ein ieder sehr leicht begreift, muß mir viel daran liegen, daß meine Schrift aus eben dem Gesichtspunkte auch von andern beurtheilt werde, aus welchem ich selbst sie nur ansehen darf, um den Entschluß zu ihrer Herausgabe nicht ganz verwerflich zu

finden. Dazu kann nun diese Vorrede vielleicht dienen.

Es war, wie mir jeder Billigdenkende zutrauen wird, bey Abfassung dieser Schrift ganz und gar nicht darauf abgesehen, ein moralisches Lehrgebäude aufzuführen, wozu die Meisterhand eines Kant den Grund gelegt, und zu dessen Ausführung sie einzelne Züge flüchtig und vorläufig entworfen hatte. Das Publikum — was dieß Wort anzeigen könne, wenn von Philosophie die Rede ist, wird ohne Erläuterung verstanden — das Publikum erwartet vielmehr diesen Dienst von eben dem Manne, der die Idee davon in ihm erweckt, und das Bedürfniß desselben ihm so fühlbar gemacht hat. An diesen Wünschen und Hofnungen, die gerade nur so allgemein und so groß sind, als das Vertrauen zu der guten Sache der kritischen Philosophie überhaupt, nehme nun ich genau so vielen Antheil, als nöthig ist, um dem Zeitpunkt ihrer Erfüllung als einem der glücklichsten Abschnitte meines Lebens entgegen zu sehen, um mich (wenn mir das Schicksal vergönnt, ihn zu erreichen) im Voraus der neuen großen Erweiterung meines Gedankenkreißes, der neuen theils aufgelösten theils auch nur zur Untersuchung vorgelegten Aufgaben, als neuer Befriedigungen und Reizungen

zungen des Nachdenkens, innig zu freuen, wovon die bisherigen Geisteswerke dieses Weltweisen mir schon so manchen süßen Vorgenuß gewährt haben.

Meine Moralphilosophie ist eigentlich nur zum einstweiligen Gebrauch für mich und für meine Zuhörer geschrieben, die eines Entwurfs bedurften, wornach sich der Innhalt der mündlichen moralischen Vorträge ordnen und im Zusammenhange leichter überschauen ließe; eines etwas ausführlichen Entwurfs, damit die Nachschreibseligkeit, eine Ausartung des Studierfleisses, die noch häufig angetroffen wird, von der Kürze des Lehrbuchs keinen Vorwand und Schein der Zweckmäßigkeit hernehmen könne. Sollte sie noch andere Leser finden, denen es einiges Vergnügen machte, ihre eignen Gedanken in einer andern Verbindung hier wieder anzutreffen: so werde ich dieß als ein zufälliges Glück betrachten, worauf ich eigentlich nicht rechnen durfte, und dessen ich mich dann um so inniger freue.

Diese Schrift ist das Resultat meines bisherigen Nachdenkens, der unverstellte Ausdruck meiner ietzigen Ueberzeugungen

über sittliche Gegenstände; und es war mir in der That mehr darum zu thun, daß sie dieß würde, als daß sie irgend einem vorhandenen oder auch nur angedeuteten System der Moralphilosophie gliche. In keinem Falle würde ich eine an mir selbst und an meinen Ueberzeugungen begangene Untreue, niedriger gefunden, und sie mir deshalb weniger verstattet oder verziehen haben, als da, wo von moralischen Dingen die Rede ist.

Freylich kann ich auch den Wunsch nicht bergen, daß in meiner Schrift auch einige schwache Spuren von dem Geist derjenigen Philosophie gefunden werden möchten, die sich mir, je ruhiger und leidenschaftloser ich sie betrachten lerne, immer mehr als die erhabenste und menschlichste aller vorhandenen Philosophien über Natur und Sitten vorstellt, und der ich seit einigen Jahren auf die Richtung meines Geistes, auf den Fortgang meiner Untersuchungen, und, was mir mehr als alles übrige seyn muß, auf meine innere Ruhe und Zufriedenheit die wohlthätigsten Einflüsse verdanke. Aber auf der andern Seite würde es mir dennoch leid thun, wenn andre oder auch ich selbst einst finden sollten, ich wäre darinn mir selbst weniger getreu gewesen, als einem Andern, sey dieser Andere auch der Philosoph

unsers

unsers Zeitalters — ich hätte an den Buchstaben und an die Formel einer vorhandenen Moralphilosophie zu viel Anhänglichkeit bewiesen, mehr als mit der Achtung für Wahrheit und für meine eigene Ueberzeugung bestehen könnte. Denn diese Ueberzeugung sollte doch immer den Ausschlag geben, nicht weil es meine, sondern weil es die eigene Ueberzeugung eines Menschen ist.

Die einzelnen Theile der Moralphilosophie scheinen mir iezt, da ich auf das Ganze meines Entwurfs zurückblicke, nicht mit verhältnißmäßiger Ausführlichkeit oder Kürze bearbeitet zu seyn. Gesetzt auch, daß diese Disproportion mehr von zufälligen Ursachen, als von bedachtem Vorsatz und Plan abhängen sollte: so kann ich mich doch wenigstens hinterher damit entschuldigen, daß es, wie die Sache mit der Moral iezt steht, bey ihrem wissenschaftlichen Vortrage mehr darum zu thun seyn müsse, ihre ersten Grundlehren festzusetzen, den herrschenden Grundirrthümern (die es mir zu seyn schienen) entgegenzuarbeiten, und von der Art der Anwendung ihrer höchsten Principien auf das Leben einen allgemeinen deutlichen Begriff zu geben, als das System aller Folgerungen in der möglichsten Ausführlichkeit darzulegen, und daß der

mündliche Commentar sich nicht bey ieder Stelle des Lehrbuchs gleich lange zu verweilen brauche. Wer ohnehin den Entwurf der einzelnen Pflichten fehlerhaft findet, fehlerhafter als die übrigen Abschnitte, der wird mich wegen der Kürze desselben noch weniger anklagen.

Wahrheit ist mir theuer; moralische Wahrheit am theuersten. Wo ich ihr unvorsätzlich zu nahe getreten, wo ich geirrt oder wenigstens einen Irrthum niedergeschrieben haben sollte, da ersuche ich Männer, die diesen Versuch ihres Anblicks würdig halten, und die seinen Werth oder Unwerth beurtheilen können, mich durch gründliche Erinnerungen darauf aufmerksam zu machen. Ich äussere diesen Wunsch lediglich aus Liebe zu einer Sache, wo mir auch der kleinste Irrthum keine Gleichgültigkeit erlaubt, und nehme dabey keine Miene der Bescheidenheit an, um die gute Gesinnung oder auch etwan die Schwäche und Eitelkeit meiner Beurtheiler für mich einzunehmen. Wäre ich hingegen (welches wohl auch der Fall seyn könnte) dem Buchstaben einer achtungswürdigen Philosophie untreu geworden, und von ihren Formeln abgewichen: so mag dieß immer um Anderer willen bemerkt werden; mir wird es in-

dessen

dessen erlaubt seyn, mich der billigen Freyheit zu bedienen, die ich iedem Menschen nicht nur einräume, sondern auch von ihm erwarte, nehmlich: um solcher Verweisungen willen auf ein System und auf Formeln, die dem, der sie verließ, vielleicht so wenig unbekannt seyn dürften, wie seinem Beurtheiler, in seiner Ueberzeugung und in ihrem Bekenntniß nichts zu ändern. Diese Art zu handlen ist so wenig Eigendünkel, daß vielmehr kein Mensch von ihr, irgend einer Parthey zu gefallen, abweichen kann, ohne seine Selbstständigkeit zu verläugnen. Dieß darf aber, wie ich glaube, auch derienige nicht einmahl thun, der übrigens allen Ansprüchen auf das, was man eigentlich Originalität nennt, nach richtiger Schätzung seiner Kräfte entsagen muß. Jena, den 16ten März 1790.

Zur

Zur zweyten Ausgabe.

Dieses Lehrbuch *) der Moral hat eine so günstige und gefällige Aufnahme gefunden, daß ich den Ausdruck meines freudigsten Dankes dafür nicht zurückhalten kann. Das schmeichelhafteste Lob, das ihm wiederfahren konnte, war die weitere freye Benutzung, Ausführung und Berichtigung manches einzelnen Gedankens, den ich darinn zur Prüfung niedergelegt hatte. Um den Verfasser konnte man sich aber kein größeres Verdienst erwerben, als dadurch, daß philosophische Recensenten, Schriftsteller, Freunde und selbstdenkende Zuhörer ihn mit freymüthigem Tadel zurechtwiesen, mit mancherley Beyträgen zur Berichtigung unterstützten, und durch einzelne nützliche Winke seine eigne Bemühung ihm erleichterten, dieser Schrift bey einer zweyten Auflage einige Voll-

*) Anmerk. zur dritten Auflage. Da dieser Versuch besonders durch die Zusätze für den academischen Gebrauch zu weitläuftig geworden: so habe ich einen Auszug davon unter dem Titel: Lehrbuch der Moralphilosophie für Vorlesungen Jena 1793. herausgegeben, und diese ausführliche Schrift zu einem andern Gebrauch bestimmt.

Vollkommenheiten zu geben, die der erste Entwurf noch nicht hatte. Von der Treue und Sorgfalt, womit der Verfasser in möglichster Verbesserung des Ganzen, in Umarbeitung ganzer Abschnitte, z. B. von der Freyheit, in Ergänzung vorhandner Mängel, und in Berichtigung iedes entdeckten Fehlers in der Sache sowohl als im Ausdruck, bey dieser Revision zu Werke gegangen ist, wird iede Seite bey angestellter Vergleichung beyder Ausgaben, Beweise liefern. An Stoffe zu neuem und gerechtem Tadel, an Stellen, die einer neuen Berichtigung, oder eines neuen Zusatzes bedürfen, wird es auch weder diesmal noch iemahls fehlen.

Da unser Zeitalter an freyen moralischen und religiösen Untersuchungen ein so großes und rühmliches Interesse nimmt: so darf ich um so sicherer darauf rechnen, daß es auch diesen erneuerten Versuch, der die Absicht hat, ienes Interesse zu befördern, gütig aufnehmen, und eben dieser Absicht gemäß gebrauchen wird. Gießen, den 22ten März 1792.

Zur dritten Ausgabe.

Ich bin mir zwar wohl bewußt, daß ich auch diese Gelegenheit, meinen Versuch einer Moralphilosophie zu verbessern, nach meiner besten Kraft und Einsicht habe benutzen wollen. Ob aber das Buch durch diese Bemühung an wissenschaftlichem Werthe und an Brauchbarkeit gewonnen habe, darüber kommt mir selbst kein Urtheil zu, sondern dem Publikum. Diesem kann ich es auch ruhig überlassen, ob es mir lieber guten Willen und redlichen Ernst in Aufsuchung und Darlegung der Wahrheit, oder — böse Kunst, Spitzfündigkeit und Tücke gegen den gesunden Menschenverstand und sogar gegen das Gewissen zutrauen wolle; aber als Richter, der öffentlich darüber zu meinem Nachtheil absprechen dürfte, wird von mir in dieser Herzenssache niemand, auch das ganze Publikum nicht, anerkannt.

Reinhold, ein Mann, den ich unter den ersten Selbstdenkern dieser Zeit bewundre, unter den bessern Menschen ehre, hat diesem Buche Unsittlichkeit und seinem Verfasser Gewissenlosigkeit öffentlich beygemessen, weil der letztere sich über die Definitionen des Willens und

der

der Freyheit nicht mit Ihm hat vereinigen können. In seinen Beyträgen zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen (Zweyter Band. S. 213. 214. ff. 318. ff.) kommt zwar nicht mein Nahme, kommen aber doch meine eigenen Worte, in einem Context vor, der mich zwar nicht innerlich gedemüthigt, aber doch vornehmlich darum gekränkt hat, weil ich immer noch etwas mehr, als bloße Achtung für Hn. Reinhold in meinem Herzen fand, und weil bey dieser Gelegenheit Erinnerungen rege wurden, die mich mit inniger Wehmuth erfüllten, an das, was dieser Mann auch mir einst war. Da ich es weiß, daß dieses öffentliche Urtheil eines solchen Mannes nicht ohne Einfluß auf das, besonders jüngere, Publikum geblieben ist: so bin ich genöthigt und berechtigt, mich öffentlich gegen ein solches Verfahren zu erklären und es bey dieser Gelegenheit iedermann ans Herz zu legen: daß man speculative Meynungen nicht zum Maasstabe für die öffentliche Beurtheilung des Charakters derer nehmen möge, die sie vortragen. Bey ruhiger Ueberlegung wird Herr Reinhold — das traue ich seiner Billigkeit und seiner Achtung für Gewissensfreyheit zu — es selbst wenigstens nicht für unmöglich halten: Wahrheit

heit ehrlich zu suchen, ohne gerade Seine Meynung zu finden, und seine eigne Willensfreyheit gewissenhaft zu gebrauchen, ohne dieselbe gleichstimmig mit Ihm zu definiren. Jena, den 1sten März. 1795.

Carl Christian Ehrhard Schmid.

Einleitung

zur

Moralphilosophie.

Einleitung
zur
Moralphilosophie.

Begriff, Geschichte, Werth und Theile der praktischen Philosophie überhaupt und der Moralphilosophie insbesondere.

§. 1.

Gemeiner praktischer Menschenverstand, sittlicher Naturalismus.

Die Moralphilosophie bezieht sich, so wie alle Philosophie und Wissenschaft überhaupt, auf einen Gegenstand, der von ihr selbst und von aller Wissenschaft überhaupt, unabhängig da ist. Wir nennen diesen Gegenstand Moralität. Es offenbahrt sich nehmlich etwas in meinem Bewußtseyn, als ein Streben, welches in sich selbst sein Ziel und seinen Werth

etwas Nothwendiges in dem Einen Standpunkt, in dem andern als etwas, das vielleicht nirgends war, nirgends ist und nirgends seyn wird, und welches ich nur dann meyne begreiffen zu können, wenn ich mir dasselbe als etwas denke, was schlechthin nicht nothwendig, sondern durchaus zufällig ist. Dieses Wunder aller Wunder, in mir selbst; an und für sich das klärste und unzweydeutigste von allem, was in mir ist und was ich bin, und doch das unauflöslichste aller Räthsel, wenn ich dasselbe mit irgend etwas anderm, was dieß nicht selbst ist, vergleichen, damit verbinden oder mir daraus begreiflich machen und erklären wollte — ist der Gegenstand der Moralphilosophie.

Um ihren Ursprung zu erklären, muß man zwey ganz verschiedene Punkte unterscheiden; den einen, von welchem man ausgeht um zur Wissenschaft zu gelangen; den andern, von welchem die Wissenschaft selbst ausgeht, um sich als Wissenschaft darzustellen. Den letztern, den Schlußstein der Wissenschaft, habe ich nur dann, wenn ich die Wissenschenschaft selbst besitze, und allenfalls nur noch auf ihren äussern Schmuck zu denken habe; und dieser kann durchaus nur Einer seyn, oder er ist nicht Grund der Einheit meiner Erkenntniß, welches er doch seyn soll. Der erstre ist beliebig und daher bey iedem analytischen Selbstdenker verschieden, ia es bedarf öfters mehrerer solcher Standpunkte, die der Philosoph sich wählen muß, um erst die mannigfaltigen Stoffe zu der Erkenntniß von Einem Gegenstande aufzunehmen, und die vielfachen Beziehungen derselben auf einander nach und nach zu entdecken, wodurch vielleicht eine Annäherung zur höchsten, vollendenden Einheit möglich seyn dürfte. Diese historisch ersten Punkte der Wissenschaft, wodurch aber eben so wenig die Wissen-

schaft

schaft selbst zu Stande kommen, als durch wilde Gährung roher Urstoffe ein organisches Wesen oder durch ohngefähres Zusammenstoßen der Atomen eine Welt entstehen kann, sind nichts anders als einzelne Beobachtungen, deren Obiekte Thatsachen im Bewußtseyn heissen.

Eine Thatsache im Bewußtseyn kann nun bald eine nothwendige, bald eine zufällige, bald innerlich bald äusserlich gegründet, bald einfach, bald zusammengesetzt, bald ursprünglich bald abgeleitet, bald eine Thatsache des Bewußtseyns d. i. eine solche, wodurch das Bewußtseyn selbst seiner Möglichkeit nach bestimmt, bald aber auch nur eine solche Thatsache seyn, die zwar im Bewußtseyn vorhanden, aber weder durch das Bewußtseyn selbst bestimmt ist, noch auch umgekehrt den Bestimmungsgrund des Bewußtseyns überhaupt ausmacht. Die Beschaffenheit einer solchen Thatsache ergiebt sich nicht sogleich aus ihrer ersten Beobachtung, und irgend eine vor der sorgfältigsten Untersuchung für ursprünglich, einfach, schlechthin innerlich und wesentlich nothwendig, zu halten, und dieselbe als Grundprinzip an die Spitze einer Wissenschaft zu stellen, ist ein Verfahren, welches selbst die Annäherung zur Wissenschaft unmöglich macht. Der historische Anfang des Philosophirens ist keinesweges der Anfang der Philosophie selbst, als einer Wissenschaft.

Ist denn aber dieser Anfang der Philosophie selbst nicht ebenfalls eine Thatsache im Bewußtseyn? Ohne Zweifel, wenn anders die Wissenschaft selbst ihren Anfang und ihr Endziel und alle ihre Verbindungsglieder im Bewußtseyn beschließt. Allein, wenn diese Thatsache den Forderungen eines Prinzips für

eine Wissenschaft entsprechen soll, so darf es für Eine Wissenschaft nur Eine, schlechthin innere, ursprüngliche und nothwendige Thatsache seyn. Diese zu finden, darauf zweckt die analytische Methode des Philosophen ab. Ist sie gefunden, so tritt alsdann das synthetische Verfahren des Lehrers der Wissenschaft ein, diese Eine Thatsache mit allen andern, abgeleiteten, sowohl nothwendigen und innern, als zufälligen und äussern Factis im Bewußtseyn zu verbinden. Ist der Gegenstand der Wissenschaft etwas schlechthin Inneres — wie dieß wenigstens bey der Sittlichkeit als dem Objekt der Moral ausser Streit ist — so kann ich die innre Thatsache, als das höchste in dem Bewußtseyn, noch auf etwas Höheres in mir (als im Subiekte des Bewußtseyns) beziehen, nehmlich auf eine Thathandlung, auf eine von dieser ersten, und mithin auch von ieder andern, Thatsache gänzlich unabhängige Handlung des Ich (des Subiekts zu iedem Bewußtseyn), welche durch sich selbst eine Thatsache begründet und möglich (begreiflich) macht. Diese wäre dann der letzte denkbare Realgrund von dem Objekt der Wissenschaft, und mit ihm zugleich auch von der Wissenschaft dieses Objekts selbst. Da aber diese Thathandlung, als die Bedingung selbst von iedem Objekte des Bewußtseyns, selbst kein Objekt des Bewußtseyns seyn kann — man würde sonst eine Thatsache mit ihr verwechseln — so kann man dieselbe nicht als Erkenntnißgrund, folglich nicht als Princip der Wissenschaft aufstellen, ob man gleich, um ihr Objekt vernünftig zu denken (zu begreifen) sie voraussetzen muß, und nach der Analogie derjenigen Handlungen des Geistes, welche auf schon gegebne Fakta sich beziehen, denken und hypothetisch bestimmen kann.

So

So lange wir die Wissenschaft noch suchen, oder, welches dasselbe ist, bevor die Wissenschaft ihr absolutes, von äussrer Brauchbarkeit gänzlich unabhängiges, Daseyn begonnen hat, dürfen wir keine Thatsache im Bewußtseyn schnöde von uns weisen, wenn sie auch für sich selbst noch isolirt wäre und einer wissenschaftlichen Rechtfertigung bedürfte. Wir dürfen aber auch eben so wenig die Ansprüche der Wissenschaft zurückweisen, wodurch sie das bis daher Unerklärte und als ursprünglich geglaubte auf höhere Bedingungen, wovon jenes abhängen dürfte, und die für unvereinbar genommene Mannigfaltigkeit auf höhere Einheit hinaufzuführen und die Idee einer Wissenschaft zu vollenden strebt, und müssen daher jede Stimme, die ein non plus ultra uns zuruft, so lange für eine Kriegserklärung gegen die Vernunft aufnehmen, bis für die menschliche Erkenntniß Alles in Einem verknüpft, Alles durch Eines und Eins durch Alles auf eine einzig mögliche Weise bestimmt seyn wird. —

Der Anfangspunkt der Moral ist der Endpunkt ihrer Geschichte. Von dem, was ist, im erschöpfenden Sinne des Wortes ist, giebt es eigentlich keine Geschichte mehr, sondern nur von dem, was da wird, was im Werden begriffen ist; von Versuchen, Etwas, das in der Idee der Vernunft ist, würklich zu machen, dem Unendlichen sich zu nähern, das Endliche ins Unendliche damit zu vergleichen. Die würkliche Moralphilosophie ist etwas Werdendes, ein unendliches continuirliches Bestreben, eine Aufgabe zu lösen, die uns der Trieb nach Wissenschaft vorlegt, über das einzige ihr entsprechende Objekt, die Weisheit, die ebenfalls ein Problem ist, welches die Menschheit dem Menschengeschlechte

durch die That zu lösen aufgiebt. Wen mag es befremden, daß sie mit etwas anhebt und fortläuft, was nichts Weniger, als Wissenschaft ist, was auch nicht einmahl weder ihr Princip noch ihr Erzeugniß heissen kann.

Die erste Veranlassung und den wesentlichen Grundstoff zu Bildung einer Moralphilosophie geben gewisse Erscheinungen in der menschlichen Natur, die sich der Aufmerksamkeit des Selbstbeobachters, des Beobachters anderer, des Geschichtforschers der Menschheit in allen Perioden und auf allen Stufen ihrer Kultur, ja selbst dem Blicke des denkenden Sprachforschers aufdrängen.

Der gemeine Verstand eines ieden Menschen enthält in sich und entdeckt bey seiner Entwickelung gewisse dunkle oder klare Begriffe von Pflicht, von Recht und Unrecht, Tugend und Laster, Gutem und Bösen, die auf seine Urtheile sowohl als auf seine Gefühle und Handlungen vielfältig einfließen, und sich eben durch diese, als durch ihre sinnlichen Wirkungen offenbahren. — Begriffe, die wir, nebst allem dem, was wir uns in Beziehung auf dieselben vorstellen, sittlich (moralisch) oder auch praktisch nennen.

Man hat es zwar öfters — bald aus einem misverstandenen wissenschaftlichen Interesse, welches auf Einheit der Erklärungsgründe dringt, bald aus einem vermeynten Interesse des handelnden Menschen, die lästigen Störungen, welche die Pflicht in der ungehinderten Aeusserung der sinnlichen Triebe zu verursachen schien, wegzuräumen und den Menschen mit sich selbst einig zu machen — versucht, diese

sitt-

sittlichen Begriffe wegzuvernünfteln und durch Vernunftgründe zu zeigen, daß sie, als eigne, durchaus von andern unabhängige Begriffe, grundlos und erdichtet wären; man hat sich bemüht, die moralischen Urtheile für Vorurtheile der Erziehung auszugeben, Gewissensvorwürfe als Erscheinungen der Milzsucht medicinisch zu erklären, und das, was man Tugend nennt, auf Grundsätze der bloßen Lebensklugheit, des verfeinerten, aufgeklärten oder politisch verkünstelten Eigennutzes zurückzuführen. Allein alle diese Versuche sind mislungen, und es lag nicht daran, daß es den Vernunftkünstlern, ihren Urhebern, an Naturkenntniß oder an Urtheilskraft für die Anwendung derselben gemangelt hätte, sondern das unverdorbene Naturgefühl schien in den Stunden, wo der Mensch sich seiner selbst am vollständigsten bewußt war, sich gegen alle dergleichen Vorspiegelungen zu empören.

Es giebt Fälle in den menschlichen Leben, wo das, was die Pflicht fordert, mit den Ansprüchen der stärksten Neigung, ia der heftigsten Leidenschaft streitet. Das Herz des Menschen bietet dann alle Kraft auf, um sich iener lästigen Forderung zu entledigen. Wie gern möchte in solch einer Lage dieses Herz sich der Achtung entschlagen, welche der Pflichtgedanke ihm abnöthigt. Aber dieser Gedanke bleibt, oder, wenn er verdunkelt ward, tritt er in maiestätischem Glanze wieder hervor. Der Mensch muß die Pflicht achten, oder sich selbst verachten; er ist unfähig, ohne innigste Mißbilligung seiner selbst ihr seine höchste Achtung innerlich zu verweigern, ob es ihm auch zuweilen kaum thunlich und mit seiner Neigung vereinbar scheinen möchte, diese Achtung thätig zu beweisen und seine Pflicht würklich zu erfüllen.

Anmerkungen.

1. Es wird hier nicht der Grund zu der moralischen Wissenschaft gelegt, sondern nur das Bestreben gerechtfertigt eine solche Wissenschaft hervorzubringen. Ohne dieß zu erwägen, müßte alles bisherige Räsonnement als widersprechend aufgegeben werden. Denn es liefe auf einen offenbaren Zirkel hinaus, die Wissenschaft auf Aussagen des gemeinen Menschenverstandes gründen, und gleichwohl diese, als würkliche Aussagen desselben, durch die Wissenschaft zu rechtfertigen. Allein dieser scheinbar verkehrte Gang dieser Betrachtung ist richtig, sobald man den Menschenverstand, als gemeinen Verstand betrachtet, nur als Veranlassung zu einer Wissenschaft ansieht, die erst durch ein Princip zu Stande kömmt, welches den würklichen Erkenntnißgrund derselben ausmacht. In diesem Sinne kann man, ohne sich des Vorwurfs einer ungründlichen Popularität würdig zu machen, ohne Einschränkung behaupten: alle Philosophie muß nicht nur von Grundbegriffen und Maximen des gemeinen Menschenverstandes ausgehen, sondern sich auch in ihrem weitern Fortgang durch seine klaren Aussprüche leiten lassen.

Unter dem Ausdrucke Gemeiner Menschenverstand verstehen wir nehmlich den Inbegriff allgemeiner menschlicher Begriffe und Grundsätze, sofern man sie blos in konkreto d. h. in der Anwendung auf einzelne Fälle sich denkt. Jeder denkende Mensch denkt z. B. dem Grundsatz, alles was geschieht, hat eine Ursache, gemäs, ohne ihn in abstrakto zu kennen. Er ist theoretisch, insofern er die Natur dessen betrift, was da ist oder geschieht: praktisch, wenn er dasienige bestimmt, was geschehen soll, was in unsern Handlungen zweckmäßig ist z. B. mäßig zu seyn, um die Gesundheit zu erhalten: moralisch oder sittlich (praktisch im strengsten Sinne), wenn er nicht nur anräth, was zu gewissen Absichten wohl gut wäre, sondern geradezu für sich selbst gebietet, und nicht nur Mittel zu Erreichung eines Zweckes, sondern diesen Zweck selbst und mit ihm die Mittel zu Erhaltung und Beförderung desselben als nothwendig vorstellt z. B. wenn er Ehrlichkeit, ohne

Rück-

Rücksicht auf Vortheil oder Schaden gebietet. — Einige Philosophen verbinden mit diesem Ausdruck „gesunder Verstand„ einen andern, als den hier erklärten Begriff. Man vergl. z. B. Reinhold über dem Unterschied zwischen dem gesunden Verstande und der philosophirenden Vernunft in Deff. Beyträgen zu Berichtigung ꝛc. Zweyter Band S. 3. ff.

2. Der Glaube an die moralischen Begriffe und an ihre Realität ist durch Beyspiele faktisch zu erweisen; und zwar selbst durch solche, die scheinbar dagegen streiten z. B. dadurch, daß man oft nur den Schein reiner und uneigennütziger Gesinnungen sucht. Denn, man setzt doch Realität dabey voraus, setzt den Schein ihr entgegen, als etwas, das anders seyn sollte, wenn es auch immer so wäre. Selbst die Zerstörer dieses oder jenes moralischen Systems konnten doch den Glauben an dasjenige nicht vertilgen, was durch jene Systeme erklärt werden sollte. Der Angriff der Skeptiker war siegreich über die Einbildung, den moralischen Glauben zu erklären und zu begreifen, aber er selbst, dieser Glaube, blieb unversehrt, wiewohl als unbegriffene Thatsache.

3. Sich an die unentwickelten und nicht systematischen verknüpften Begriffe, Urtheile und Gefühle des gemeinen Menschenverstandes über praktische und moralische Gegenstände allein halten und auf Philosophie darüber Verzicht thun, ist die Maxime des sittlichen Naturalisten. Sie läßt sich zwar durch den an sich zufälligen, anfangs aber unvermeidlichen, Mißbrauch der Philosophie entschuldigen, aber gegen die Forderung der vernünftigen Natur, die auf Entwicklung und wissenschaftliche Vollendung dringt, keinesweges rechtfertigen. Sagt man: der gemeine Menschenverstand leitet den Menschen zumahl in praktischen Angelegenheiten sicherer, als die trügliche Wissenschaft: so ist dieß eben so viel, als wollte man behaupten, das gemeine Augenmaaß belehre uns über die Größe eines Objekts zuverläßiger, als die mathematische Messung. Denn auch ohne Wissenschaft ist Irrthum möglich, zunächst zwar von beschränktern Folgen, weil er nicht auf das Ganze systematisch bezogen wird, aber eben darum schwerer zu entdecken

decken und zu berichtigen, als der Irrthum im Grundsatze des Systems, der bey treuer Consequenz auf Ungereimtheiten und Widersprüche führt, welche den Menschenverstand empören, und die Philosophie zum Rückblick und zu einem neuen Versuche nöthigen.

§. 2. 3.

Ursprung der Moralphilosophie.

Vor der Moralischen Wissenschaft muß ihr Object, die Moralität, nicht nur als rohe Naturanlage, sondern selbst in einiger Ausbildung als vorhanden gedacht werden. Sollte die Wissenschaft vor ihrem Objekte vorausgehen, so würde weder iene noch dieses iemahls zur Würklichkeit kommen können. Die Vernunft enthält die wesentliche Bedingung der Moralität, ihrer Möglichkeit nach; Ausbildung oder praktische Würksamkeit derselben ist die Bedingung ihres Daseyns. Allein die Vernunft kennet Anfangs weder sich selbst, noch ihr Erzeugniß; noch weniger ist ihre Selbsterkenntniß gleich Anfangs wissenschaftlich. So wie nun aber allmählig die menschliche Vernunft überhaupt durch Uebung ausgebildet ward, und der menschliche Geist über die rohen Produkte seiner eigenen Naturkraft in ihrer ersten Entwickelung selbst zu reflektiren begann; so gieng auch die gemeine moralische Erkenntniß in Philosophie der Sitten über. Ihr Ziel war absolute Vollständigkeit, Deutlichkeit, Gewißheit und systematischer Zusammenhang der moralischen Erkenntniß. Der Grundsatz der Wissenschaft war noch nicht gefunden. Man mußte also erst zu einem Grundsatz hinstreben, auf dem Wege der Analysis, ehe man von dem Grundsatz zu dem System selbst auf synthetischem Wege fortschreiten durfte. Der

Phi-

Philosoph der Sitten mußte daher in dieser Lage, worinn er sich befand,

1) den Inhalt der im gemeinen Verstande (§. 1.) bereits vorhandenen sittlichen und praktischen Handlungen, Urtheile und Gefühle zergliedern, sie in ihre Bestandtheile auflösen;

2) ihr Wesentliches und Eigenthümliches aus der konkreten Verbindung herausheben, und von dem Zufälligen in den einzelnen Fällen abstrahiren — wozu Vergleichung mehrerer einzelnen moralischen Gegenstände nöthig war, und wodurch allgemeine Vorstellungen, abgezogene Begriffe entstanden;

3) aus diesen gefundenen Begriffen wieder ihre nächsten und entferntern Merkmahle entwickeln, um höhere Abstraktionen und noch allgemeinere Begriffe und, wo möglich, die allgemeinsten und einfachsten Merkmahle zu entdecken;

4) das also gefundene weiter unter sich vergleichen, um das Verhältniß eines Begriffes zu dem andern, den Zusammenhang einzelner mit allgemeinern und höhern Urtheilen (comparativen Grundsätzen) einzusehen;

5) von comparativen zu dem absolut höchsten Grundsatze aufsteigen; endlich

6) die moralischen Grundbegriffe und Grundsätze mit andern nicht moralischen, sondern theoretischen Begriffen und mit den Principien der speculirenden Vernunft vergleichen, und ihre Uebereinstimmung mit denselben darthun, damit die Moral nicht nur für sich, sondern auch als Theil der Philosophie überhaupt, wissenschaftlich bestünde.

§. 2. b.

Verirrungen der Moralphilosophie.

Die ersten und viele folgende Versuche des philosophirenden Verstandes, die moralische Erkenntniß wissenschaftlich zu vollenden, mußten natürlicher Weise unvollkommen und fehlerhaft ausfallen. So nahe und klar die Erscheinung der Sache immer vor Augen lag, so war doch ihr letzter Grund in den Tiefen des menschlichen Geistes verborgen. So verständlich und eindringend die Entscheidung der moralischen Natur für den einzelnen Fall war; so schwer mußte es seyn, zur Kenntniß dieser Richterin und Gesetzgeberin selbst zu gelangen, und den Grund ihrer Aussprüche zu erfahren, womit die übrigen nichtmoralischen Forderungen unsrer Natur (namentlich der Anspruch der sinnlichen Selbstliebe auf Glückseligkeit) in so enger Verbindung standen, die doch gleichwohl (wie wir nunmehr nach mühsamer kritischer Untersuchung freylich wissen) einer ganz verschiedenen Quelle, nehmlich der Sinnlichkeit, entflossen waren. Kein erstes, sicheres Princip konnte die Untersuchung leiten; denn man war eben im Begriff, es noch zu suchen. Daher

1) übersah man in der Zergliederung feinere wesentliche Merkmahle der Begriffe, wenn man auch andere zur Klarheit brachte, die Begriffe wurden einseitig; so wurde z. B. ietzt iede Art von Enthaltsamkeit, dann ieder Muth für Tugend gehalten.

2) nahm man zufällige Merkmahle, die in der Anwendung moralischer Begriffe auf besondere Erfahrungsgegenstände, Lagen und Verhältnisse mit

vor-

vorkamen, unter die wesentlichen Bestimmungen auf; die Begriffe wurden abermahls einseitig und beschränkt. Zu einer Zeit war alle Tugend Herdentugend; zu andern Zeiten und bey veränderten Umständen, wo aller Widerstand vergebens war, forderte man unumschränkte Geduld.

3) Nun wandte man diese Begriffe, die in gleichem Verhältniß an Klarheit gewonnen und an Reinheit und Vollständigkeit, mithin an Richtigkeit eingebüßt hatten, zum Urtheilen an; die Urtheile wurden also ebenfalls einseitig, und insofern sie für erschöpfend gehalten wurden, unrichtig. Dahin gehören z. B. die unbeschränkten Pflichtgebote: Unterdrücke die Sinnlichkeit, oder gehorche blindlings — welche unter gewissen Einschränkungen und Bestimmungen allerdings wahre Pflichtgebote gewesen wären.

4) Man begnügte sich, um nur bald am Ziele zu seyn, mit comparativen Grundsätzen, (z. B. strebe nach Vollkommenheit, befördere die Glückseligkeit der Menschen) und indem man diese für die höchsten und unbedingt allgemeinen Principien nahm und gebrauchte, waren sie selbst und wurden ihre Folgen — moralische Irrthümer.

5) Indem man den Grund der zufälligen Merkmahle eines moralischen Begriffes für den Grund eines wesentlichen und allgemeinen Merkmahls von demselben hielt, dabey aber oft die wesentlichen Merkmahle nicht hervorzog, sondern übersah, und in dieser Voraussetzung Grundsätze daraus herleitete, konnten diese nicht moralisch d. h. nicht wahre Gründe von andern wesentlich moralischen

Begrif-

Begriffen und Urtheilen werden; sie mußten vielmehr den Irrthum auch dahin weiter verbreiten, woher er ursprünglich nicht entstanden war — eine reiche Quelle neuer moralischer Irrthümer, als Folgerungen aus unächten Principien.

6) Auch die Vergleichung der praktischen und der theoretischen Begriffe unter sich mußte zu einer Zeit, da beyde Principien nur noch unvollständig entwickelt waren, so ausfallen, daß unächte Verknüpfungen oder unzuläßige Trennungen dieser Erkenntnisse mit und von einander vorgenommen wurden, deren Folge entweder eignes inneres Verderbniß der Sittenlehre, oder Inkonsistenz derselben mit den Lehren der Erfahrung und der Speculation wär. — Aus falschen Meynungen über den Erkenntnißgrund der religiösen Wahrheiten und aus theologischen Irrthümern entsprang z. B. die vermeynte Pflicht eines blinden Gehorsams gegen angeblich göttliche Gebote, oder eines Lebens blos für die Ewigkeit, ohne alle Rücksicht auf irdisch erreichbare Zwecke. Metaphysische Irrthümer machten die ganze Sittenlehre wankend durch die Vorstellungsart der Abhängigkeit aller Willenshandlungen von vorhergehenden Umständen, die zur Zeit des Handelns ausser unsrer Gewalt sind. Psychologische Irrthümer über die Natur des menschlichen Begehrungs- und Willensvermögens schienen keine andere, als eine Moral des Eigennutzes, als möglich denken zu lassen.

Anmerkungen.

1. Alle ersten Versuche im Philosophiren müssen eines leitenden Princips entbehren, weil dieß erst gesucht wird. Man geht dem Ursprung der Quelle nach, nicht von ihr aus. Wenn man ohne diese, d. h. ohne die Bedingungen

der

der Möglichkeit einer Erkenntniß vorher erforscht zu haben, über einen sittlichen Gegenstand philosophirt, und eine auf diese Art hervorgebrachte Erkenntniß dennoch für gewiß hält und erklärt: so ist dieß der eigentliche moralische Dogmatismus. Der moralische Skeptiker dagegen schließt von dem wirklich vorhandenen Mangel einer auf allgemeingültigen Grundsätzen beruhenden moralischen Wissenschaft auf die gänzliche Unmöglichkeit derselben, und auf die unvermeidliche Ungewißheit aller moralischen Behauptungen. Die unkritischen Scientifiker müssen erst Dogmatiker werden, und dieser ihr grundloser, in Absicht auf den Grund ununtersuchter und willkührlicher, Dogmatismus muß zum Skepticismus hinführen, sobald die Grundlosigkeit oder das Willkührliche des angenommen Grundsatzes und Grundbegriffes oder der Widerstreit in den Folgen mehrerer abgeleiteter und verschiedenartiger Principien entdeckt wird.

2. Von allen Veränderungen dieser Moralphilosophie, deren Unvermeidlichkeit aus der Natur der Sache selbst und aus der Beschaffenheit des Unternehmens begreiflich ist, stellt die Geschichte der Moral (die von der Geschichte der Moralität, als ihres, von der Wissenschaft zum Theil unabhängigen, zum Theil aber auch abhängigen, Gegenstandes zwar verschieden ist, aber doch mit ihr in einigem Zusammenhang steht) eine Menge und Mannigfaltigkeit der Beyspiele auf, die erst durch eine solche Betrachtungsart aus dem genommenen Standpunkte lehrreich werden. Die Darstellung der Gründe von der Nothwendigkeit aller dieser Veränderungen, aus der Natur der Moralität, der Natur des moralischen Wesens und der wesentlichen Beschaffenheit unsers Erkentnißvermögens, ist der eigentliche Geist dieser Geschichte, wodurch dieselbe pragmatisch wird. Irrthümer, worauf ein edles, aber misleitetes und Principloses Bestreben führt, müssen immer unverkennbare Spuren ihres würdigen Ursprungs aus der Quelle des menschlichen Geistes an sich tragen. Dieß gilt z. B. von der Mystischen Moral, von der Mönchsmoral und von der Epikurischen Sittenlehre. Allen Philosophien liegt doch der Trieb nach Deutlichkeit und nach

systematischer Verbindung der Begriffe, also das Ideal der Vernunfterkenntniß, zum Grunde. Das Unentwickelte und Unverbundene in der Erkenntniß des gemeinen Verstandes that nicht mehr Genüge. Alle unächte Begriffe von Tugend enthielten ein oder das andere Merkmahl, das ihr würklich im Ganzen oder in einzelnen Anwendungen zukommt. Dieß gilt auch von den aufgestellten Grundsätzen, die immer eine wahre Verknüpfung der Begriffe in dem menschlichen Geiste aussagen, und nur darum fehlerhaft sind, weil sie nicht das Ganze erschöpfen, einseitig sind, und weil sie endlich das, was innerlich und äusserlich, was logisch oder real, was zufälliger oder nothwendiger Weise, was theoretisch oder praktisch verbunden ist, mit einander verwechseln. Wer in der Wahrheit den Irrthum, und in dem Irrthum die Wahrheit aufsucht, der wird der Einseitigkeit am leichtesten entgehen. — Weil das Praktische überhaupt in der Ausübung eng aneinander gränzt, und einerley Gegenstände der Anwendung hat: so war nichts leichter, und verzeihlicher, als der Wahn, den sittlichen Grundsatz entdeckt zu haben, wenn man nur irgend einen praktischen Satz, eine Lebensregel, wenn auch gerade keine Weisheitsregel gefunden hatte, obgleich das Praktische nur eine Gattung ist, worunter sich das Sittliche als Art begreifen läßt. Auf solche Art konnten Tapferkeit, Wohlwollen, Klugheit, Mäßigkeit, Regelmäßigkeit, Gehorsam, Religion — Streben nach sinnlichem Guten und Uebersinnlichkeit, Freyheitsliebe, Selbstüberwindung und Aufopferung — Grundzug der Moralität werden, und sind es würklich öfters in der Meynung dieses und jenes Moralphilosophen geworden. Dem ausschweifendsten Trachten nach Sinnengenuß oder nach Mitteln, die dazu verhelfen, auf der einen Seite, und dem höchsten Fluge, den feinere Mystik gewagt hat, und der thörichten Entsagung im Mönchsgeiste, liegt — soweit diese Extreme auseinander liegen, und so weit sie von reiner Tugend entfernt scheinen, doch ursprünglich ein wahrer, nur misverstandener, einseitig befolgter Gedanke der praktischen Vernunft zum Grunde, wodurch wir selbst mit diesen Verirrungen der menschlichen Systeme und Lebensweisen ausgesöhnt, schonend im Urtheil vornehmlich über ihre ersten

Erfin-

Erfinder, und in dem Glauben an die Würksamkeit der Vernunft, selbst in den abschweifendsten Gängen der menschlichen Natur, bestärkt werden. — Nahm man einmahl einzelne Anwendungen der Tugend für die Tugend selbst, einzelne Merkmahle der Tugend für ihr Wesen, so mußte der Begriff von Tugend personell, lokal, temporell, klimatisch werden, ie nachdem persönliche, örtliche oder Zeitverhältnisse, Naturell oder Schicksal mehr auf das eine, als auf die übrigen Merkmahle, die Aufmerksamkeit lenkten, mehr die eine oder die andere Art, tugendhaft zu handeln, erheischten. Der Begriff von menschlicher Tugend muß aber eigentlich der allgemeinen menschlichen Natur und zwar dieser Natur im Ganzen, nach allen ihren Theilen angemessen seyn. Jetzt zog man mehr die schwache, sinnliche Menschlichkeit des Menschen in Betracht, und würdigte in der That den Menschen dadurch herab; iezt richtete man nur auf das Edle der Menschheit sein Auge, vergaß es, auf die Schwäche des Menschen Rücksicht zu nehmen, und der Versuch, den Menschen über sich selbst zu heben, mußte fehlschlagen — Extreme, die nur Folgen von dem Bestreben des Menschen waren, sich von einem Irrthum loszuwinden, und von dem gegenüberstehenden Aeussersten zu entfernen.

Lesenswerthe Betrachtungen über diesen Gegenstand enthalten C. L. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie (Leipz. 1792.) Eilfter Brief. Grundlinien zur Geschichte der bisherigen Moralphilosophie, und insbesondere der stoischen und epikurischen.

§. 2. c.

Möglichkeit einer reinen Moralphilosophie.

Der menschliche Geist konnte einen so allgemein und nothwendig interessanten Gegenstand, als die Betrachtung der Moralität ist, nicht aufgeben. Die Versuche der Aufklärung und Zergliederung der unentwickelten und unverknüpften (§. 1.) praktischen und sittlichen Begriffe und Urtheile, ihrer Verknü-

pfung unter sich selbst, ihrer Vereinigung mit andern Erkenntnissen der Vernunft und der Erfahrung (§. 2. a.), mußten immer fortgesetzt und erneuert werden, um ein durchaus wahres, gewisses, mit sich selbst und mit allen übrigen wahren Erkenntnissen einstimmiges, vollständiges und brauchbares System moralischer Erkenntnisse d. i. Moralphilosophie nach dem idealischen Vernunftbegriffe zu Stande zu bringen. Die consequente Verfolgung des Irrthumes mußte denselben endlich als Irrthum kenntlich machen, durch Widersprüche mit sich selbst und mit Urtheilen und Gefühlen des gemeinen menschlichen Verstandes und Sinnes. Der Zweifel in einer Sache, die auf Entscheidung dringt, nöthigt, den genommenen Weg rückwärts zu gehen und dem Grundirrthume nachzuspüren. Dieser muß der Wahrheit und ihrer Quelle nahe liegen, zu deren Untersuchung nunmehr die stärkste Aufforderung und nächste Veranlassung gegeben ist. Da nun, aller Misdeutungen und Zweifel ungeachtet, die ursprüngliche Grundlage zu dem reinen Ideal der Sittlichkeit immer unversehrbar in unsrer Vernunft bleibt: so erregt ihr unentwickeltes Bewußtseyn manche Gefühle, und erzeugt manche Urtheile und Handlungen, welche besser sind, als die deutlich entwickelten Räsonnements. Bey allen Verirrungen einer vernünftelnden Philosophie, bleibt daher eine künftige Rückkehr zu der verlassenen moralischen Richtigkeit und Einfalt der Begriffe noch immer möglich, und die unkritischen, mislungenen Versuche müßten selbst eine solche Verbesserung der Wissenschaft, welche von der Untersuchung ihrer ersten Quelle ausgeht, nicht nur durch ihre nicht zu verbergenden Mängel und Fehler veranlassen, sondern auch durch An-

samm-

sammlung und vorläufige Bearbeitung des nöthigen Stoffes zweckmäßig vorbereiten.

Anmerkung.

Durch den Skepticismus welcher eine unvermeidliche Folge von einem unkritischen Dogmatismus ist, wird endlich eine kritische Untersuchung der Principien einer Wissenschaft und ihrer Quelle zum dringendsten Bedürfniß, und dann erst wird die Wissenschaft selbst das, was sie ihrer Natur nach werden kann, und ihrer Bestimmung nach seyn soll. Einen andern Weg kann der menschliche Geist zum Ziele der Wissenschaft nicht einschlagen; nicht er, sondern die Natur selbst hat ihn gewählt. S. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band. Brief 12. Ueber die äussere Möglichkeit des künftigen Einverständnisses der Selbstdenker über die Principien der Moralphilosophie.

§. 3. a.

Würde der Moralphilosophie.

1. Beweis. Die Philosophie über Moralität ist der edelste und interessanteste Theil der ganzen Philosophie.

Erstens: ihr Gegenstand, die Moralität, ist schon als Natureinrichtung des Menschen ein höchst merkwürdiges Phänomen, das auf unzählige Gefühle, Urtheile, Handlungen und Produkte der Menschen einfließt, und dessen Spur allem, was wir an Menschen und an menschlichen Unternehmungen beobachten können, mehr oder minder merklich eingeprägt ist. Die Nachforschung nach dem bestimmten, entwickelten Begriff und nach der Regel dieser ganz eigenen, in alles verwebten

und doch von allem übrigen auffallend verschiedenen Erscheinung in dem menschlichen Geiste und Herzen, drängt sich schon der Spekulation stärker, als iede andere psychologische Untersuchung auf. —

Zweytens: Moralität ist aber auch dasienige, was wir als unsren höchsten und letzten Zweck, als den eigensten Charakter der Menschheit, als Siegel unsrer Würde, als edelstes Produkt unsrer höchsten Kraft, und daher als ein Heiligthum betrachten, dessen Bewahrung der Grund aller Achtung für uns selbst, aller Zufriedenheit, der Hofnung iedes andern menschlichen Gutes für uns, und das sicherste Mittel, das allgemeine Menschenwohl zu erhalten und zu fördern, ist; dessen Vernachläßigung hingegen uns mit uns selbst entzweyen, alle Selbstzufriedenheit, und alle Hofnung auf jedes andre wünschenswerthe Gut und auf dessen reinen, würdigen, ungetrübten Genuß, und, wenn sie allgemein würde, alle menschliche Würde und Wohlfahrt unfehlbar zerstören müßte.

Drittens: ohne sie ist dem Menschen kein Zugang offen zur Bildung der höchsten menschlichen Begriffe, nehmlich der religiösen von Gottheit und Unsterblichkeit; kein Mittel ihrer Beglaubigung in seiner Gewalt; keine Befriedigung aller seiner ins Unendliche fortschreitenden und sich erweiternden Wünsche, keine Religion möglich. Ohne Moralphilosophie giebt es eigentlich auch keine Theologie.

Viertens: Alle übrigen Einrichtungen und Gesetze unsrer geistigen Natur stehen damit in so enger Verbindung, daß

wir

wir ihre Bestimmung nicht gehörig beurtheilen, ihre Produkte, folglich alle menschliche Unternehmungen, Kunstwerke und Wissenschaften, weder zweckmäßig finden, noch recht gebrauchen, noch weniger ihnen die letzte Vollkommenheit geben können, ohne Kenntniß der Moralität. Nach ihr wird alles, Klugheitslehre und Staatsphilosophie vornehmlich, gewürdigt und durch sie gelautert. Die schöne Kunst verdankt dieser Kenntniß ihre Vollendung, die spekulative Philosophie ihre Zweckmäßigkeit und innere Haltung. Die höchsten Begriffe der spekulativen Vernunft blieben ohne das Sittengesetz für uns leer und ohne Bedeutung und Anwendung; ihre wichtigsten Betrachtungen, ohne dasselbe erfolglos, unfruchtbar und zwecklos.

Fünftens: Das ganze Schicksal des einzelnen Menschen und der Gang der ganzen Menschheit erscheint uns nur dann in einem Zusammenhange, der unsre Vernunft und unser Herz befriedigt, wenn wir beyde aus dem Standpunkte sittlicher Begriffe und Grundsätze betrachten *).

Endlich Sechstens: Alle diese Zwecke sind zwar zum Theil ohne Wissenschaft, durch Naturgefühl, Glauben, und durch richtige oder halbwahre Meynung einigermassen erreichbar, aber nie ganz und unfehlbar, ohne Wissenschaft. Sie bewahrt das heiligste Gesetz vor Misdeutung und Verunstaltung, sichert die höchste und allgemeine Achtung der

*) Vergl. Kants Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Berl. Monathsschrift. Novembr. 1784.

Menschen für dasselbe, und erhöht, verbreitet und läutert seinen Einfluß auf das Herz, das Leben, und dadurch auf inneres und äusseres, eignes und gemeines Wohl der Menschen. Unentwickelte Begriffe sind dem Misverstande, der Verwechselung und unrechten Anwendung; unrichtig erklärte, der Verfälschung; unverbundene, dem Widerspruche, Zweifel und Angriffe ausgesetzt, der ihre Kraft schwächt, und ihrer Achtung und Befolgung großen Abbruch thut.

§. 3. b.

2. Folgen. Unstreitig verdient also die Moralphilosophie vor allen übrigen Wissenschaften nicht nur eine immer vollkommnere Behandlung für den wissenschaftlichen Gebrauch und für die Anwendung auf das gemeine menschliche Leben, sondern auch eine zweckmäßige Verbreitung ihrer geläuterten Grundsätze, unter allen, an Fähigkeiten und an übriger Kultur, noch so verschiedenen Menschenklassen.

Anmerkungen.

1. Den Beschuldigungen, welche man der Aufklärung und den Aufklärern gemacht hat, liegt eben so viel Misverstand, als Wahrheit zum Grunde. Hier kann über diesen reichhaltigen Gegenstand nur einiges Wenige bemerkt werden, was vornehmlich auf den Werth der Moralphilosophie Bezug hat. Das Aufklären geschieht entweder blos materiell, durch Mittheilung der Resultate des freyen Denkens oder formell durch Beförderung des freyen Selbstdenkens selbst. Die materielle Aufklärung beschäftigt sich entweder blos negativ mit Zerstöhrung vorhandener Vorurtheile, oder positiv mit Verbreitung solcher Grundsätze, welche der Auf-

Aufklärer für richtiger als die bisherigen hält, wobey es aber mehrentheils auf Vertauschung neuer Irrthümer gegen die alten, oder auf Eingebung neuer Wahrheiten hinaus läuft, die eben so wenig in den Kopf des Aufzuklärenden hineinpassen, als sie aus demselben entsprungen sind. In beyden Fällen schränkt sich der Aufklärer entweder blos auf theoretische und insbesondere spekulative Kenntnisse ein, oder er bemüht sich auch neue praktische Wahrheiten in Umlauf zu bringen.

Eine ähnliche Verschiedenheit läßt sich auch bey der eigentlichen oder formellen Aufklärung bemerken. Ist sie negativ, so zerstört sie blos den blinden Glauben; ist sie positiv, so befördert sie die Entwickelung der Vernunft und ihren freyen Gebrauch, sowohl in theoretischer, als in praktischer Hinsicht.

Ausser den zufälligen Umständen, wodurch die Aufklärung öfters schädlich wird, wohin z. B. die Ungewohnheit derselben, ihre Disharmonie mit fehlerhaften äussern Verhältnissen, kirchlichen und politischen Einrichtungen, ihre Ungleichheit in den verschiedenen Menschenklassen, ihr vorzüglicher Mangel in den niedrigsten und höchsten Ständen, u. dergl. zu rechnen sind, beziehen sich die gegründeten Vorwürfe der Aufklärung vornehmlich auf ihre blos materielle, negative und theoretische Beschaffenheit. Wenn iene zufälligen Uebel allmählig durch die Aufklärung selbst aufhören müssen: so ist zu hoffen, daß ie mehr die Aufklärung formell, positiv und praktisch werden wird, auch die Anläße zu ienen nur allzu gegründeten Beschuldigungen wegfallen werden.

Moralität ist also der Standpunkt, von da alle Aufklärung ausgehn, und das Ziel, worauf sie gerichtet seyn muß, wenn sie ihre Würde behaupten, und der Menschheit zu Erreichung ihrer Zwecke förderlich seyn soll.

Moralität ist der letzte Maasstab der Zweckmäßigkeit und Güte aller Cultur, Erziehung, Regierung,

Es ist die schönste Frucht bisheriger Aufklärung, und das erhabenste Resultat unserer Philosophie, daß man einsieht: „Weisheit, Tugend, Reli„gion oder allgemeine Zweckmäßigkeit im Denken, Füh„len und Handlen ist ächte Menschheit; das Ziel aller „ihrer Bestrebungen, Zweck aller Wissenschaft und Phi„losophie." Daß man dieß noch nicht allgemein und ausdrücklich anerkennt, ist Beweiß, daß unsere Aufklärung (intensiv und extensiv) noch weiter fortschreiten muß; daß man nicht in allen Verhältnissen dieser Maxime treu bleibt; ein Beweiß, daß der Mensch inconsequent d. h. noch nicht völlig Mensch, vernünftig und aufgeklärt ist.

Wenn die Aufklärung von Moralität ausgeht und alles auf sie hinleitet: so wird dadurch, und dadurch allein, verhindert, daß ihre Frucht nicht in Aberglauben, Unglauben, Zweifelsucht und Sittenlosigkeit ausartet; daß Denkfreyheit nicht alle menschliche und bürgerliche Verhältnisse verwirrt. Die Gährung menschlicher Gedanken muß ohne dieß Salz der Menschheit in moralische Fäulniß und Verwesung übergehen.

2. Die Moral als Wissenschaft kann und darf freylich nicht den Begriff von Moralität und Achtung für sie in den Menschen erst hinein legen, oder die Menschen zu moralischen Menschen machen; aber sie kann auf das Gesetz des Geistes aufmerksam, und die Stimme des Herzens deutlicher und verständlicher machen.

3. Alle durch Wissenschaft gebildete und für höhere Würksamkeit bestimmte Menschen haben in dieser günstigen Lage und in ihrer hohen Bestimmung die unabweisliche Forderung, über moralische Gegenstände sich eine deutliche und systematische Kenntniß zu erwerben.

Für Religionslehrer ist Vernachläßigung dieser Wissenschaft und Cultur schlechterdings unverzeihlich. Die Theologie ist ohne sie grundlos und verderblich. Die Aufklärung des Volks ist ohne sie ein Versuch, das Heiligthum der Menschheit zu entweihen.

Vor

Vor der wissenschaftlichen Bearbeitung geht zwar eine populäre Kenntniß sittlicher Gegenstände voraus, aber selbst diese populäre Behandlung muß durch philosophische Strenge im Erklären und Beweisen unendlich gewinnen. An den Früchten der sublimsten Spekulation kann und soll selbst das Volk endlich Antheil nehmen.

Ueber die Möglichkeit dieses Unternehmens, verdient nachgelesen zu werden: Kritik der Volksmoral für Prediger, nach Kantschen Grundsätzen bearbeitet von Joh. Pet. Lud. Snell. Frankf. u. Leipz. 1793. 8.

§. 4.

Verbesserung durch den Critiker Kant.

Die neueste und höchst merkwürdige Revolution der Philosophie scheint besonders diesem Theile derselben mehr innere und äussere Consistenz zu verschaffen, und die allgemeinere Anerkennung seiner unendlichen Würde und Vortreflichkeit, ja sogar (was man auch scheinbar dagegen einwenden mag) ihre allgemeinere Verständlichkeit und Anwendbarkeit zu befördern. Dieser Gewinn für die Wissenschaft kann und soll daher in Zukunft selbst ein Gewinn für die Menschheit im gemeinen und alltäglichen Leben werden, und zu ihrer innern Veredelung mitwürken.

Anmerkungen.

Innere Consistenz erhält die Moral durch bestimmtere, höhere Principien und durch ihre durchgängige Anwendung; äussere Consistenz dadurch, daß die speculativen Lehren von Gott, von Unsterblichkeit, von Freyheit und Nothwendigkeit theils so erklärt, theils auf solche Art dargethan werden, wie es den Zwecken der Moralphilosophie gemäs ist. Die bisherige speculative

lative Theologie und Metaphysik überhaupt that in der That der Moralität großen Abbruch, bey consequenten Köpfen. Je reiner die an sich ehrwürdige und heilige Sache von allen Fremdartigen gesondert ist, ie mehr wird die Achtung für sie erhalten; dazu dienen reine Grundsätze. Je mehr alle Wissenschaft auf den letzten Zweck, Moralität bezogen wird, desto mehr leuchtet ihre Würde ein.

Es wäre freylich ein grober Misverstand, wenn man meynte, Kant habe ein neues moralisches Gesetz aufstellen, und eine ganz neue Tugend in die Welt einführen wollen. Denn in der That ist jenes Gesetz, das er aufstellt, so alt, wie der menschliche Geist; diese Tugend existirt, seitdem die menschliche Vernunft praktisch gewürkt hat. Daher ists leicht, das Neue alt zu finden, und dient vielmehr zur Bestätigung, als zur Herabsetzung des Kantischen Verdienstes um die Sittenlehre. Die Sache ist alt, die Formel oder die durchaus bestimmte Erkenntniß der Sache neu. Und das ist allerdings kein unbedeutender Fortschritt.

Eine plötzliche und allgemeine Verbesserung der Sitten hat nie ein Moralist bewürkt, und diese darf man durchaus auch von der Kantischen Reform der Moralphilosophie nicht erwarten. Allein darum darf man sie nicht etwa als fruchtlos für die Menschheit ansehen. Vielmehr ist iede Berichtigung und Befestigung sittlicher Grundsätze ein Schatz, für die Menschheit niedergelegt. Einzelne finden und brauchen ihn; allmählig gewinnt dennoch das Ganze.

Die moralische Wahrheit ist freylich nicht dann erst würksam auf das Leben, wenn sie systematisch erkannt wird. Auch wahre und gute Meynungen würken Gutes. Die Wissenschaft ist aber dennoch nicht etwa nur in theoretischer, sondern selbst in praktischer Hinsicht unendlich mehr werth, als die Meynung. Sokrates erläuterte nach Plato (Menon, oder von der Tugend, nach F. Gedike's Uebers. S. 99. f.) den Vorzug der Wissenschaft vor der Meynung durch ein damahls bekanntes Volksmährchen von Dädalus beweglichen,

chen, gehenden Statüen. „Wahre Meinungen sind, so lange sie in der Seele bleiben, eine schöne Sache, und schaffen allerley Nutzen. Aber sie bleiben nicht gar lange, sondern entwischen aus der Seele des Menschen. Darum sind sie nicht viel werth, bis man sie durch Einsicht des Grundes fest kettet." —

Vorbegriffe zum bestimmten Begriff einer Moral. *)

§. 3.

a. Gegenstand.

Begehrungsvermögen; Wille.

1. Praktisch heissen überhaupt Begriffe oder Urtheile, die auf Bestimmung des Willens und seiner

*) In Bezug auf den Innhalt dieses ganzen Abschnittes verdient dasienige nachgelesen und geprüft zu werden, was Reinhold (Briefe über die Kantsche Philosophie. Zweyter Band vorzüglich im 7ten Briefe; ingl. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Jena 1794. S. 207. ff. Ueber das vollständige Fundament der Moral) über dieselben Begriffe, großentheils in polemischer Rücksicht auf meine Erklärung von demselben, gesagt hat. — Wenn er mich überzeugt hätte, so würde ich gern diese Erklärungen abgeändert haben; und wenn ich ohne die Gränzen dieser Schrift zu überschreiten, und ohne den Leser durch ein langweiliges Detail zu ermüden, Herrn Reinholds Einwürfe gegen meine (wie er sie zu nennen für gut befunden hat, leidige) Moralphilosophie hätte beantworten können: so würde ich bereitwillig gewesen seyn, diesem mir in vieler Rücksicht sehr achtungswürdigen Gelehrten dadurch meine innige Achtung zu beweisen. Ich überlasse es dem selbstdenkenden und partheilosen Publikum, zu richten zwischen Ihm und mir.

seiner Handlungen Bezug haben. Solche Begriffe und Urtheile können nun entweder von der Art seyn, daß sie sich auf theoretische oder Naturkenntnisse gründen, und diese nur auf Erreichung von Zwecken des menschlichen Willens anwenden, oder sie gründen sich ganz und gar auf den Willen, als Willen. Nur die letztern heissen praktisch im strengsten Sinne des Worts, oder auch moralisch.

So ist z. B. der Begriff von Menschenliebe, als einem Mittel, sich Gegenliebe zu erwerben, von Mäßigkeit, als einem Gesundheitsmittel, und das Urtheil, daß man durch Vorsicht und Nachgeben großen Beleidigungen vorbeugen könne — praktisch im weitern Sinne, weil sie auf theoretischen Wahrheiten, z. B. von den menschlichen Gemüthsarten, von der Natur des menschlichen Körpers und von unsern Naturtrieben beruhen. Der Begriff von Uneigennützigkeit, und das Gebot, mit sich selbst übereinstimmend zu handeln, sind, sofern sie auf dem Willen allein beruhen, von moralischer Art, oder praktisch in eigentlichster Bedeutung. — Zur Entwicklung dieses Begriffs wird die Erklärung des Willens, und eine Vergleichung mit verwandten Gegenständen erfordert.

2. Wir unterscheiden bey dem Menschen (S. Empirische Psychologie.)

(1) die blos mechanischen, körperlichen Bewegungen, die aus der Natur der Materie fließen, z. B. das Fallen.

(2) Die

(2) Die blos organischen Bewegungen, die nach dem Gesetz der organisirten und organisirenden Materie geschehen, z. B. Verdauung, alle Folgen thierischer und vegetabilischer Reizbarkeit.

(3) Willkührliche Handlungen, d. h. solche, die nach Vorstellungen (vielleicht nur dunklen) und ihnen gemäß erfolgen, z. B. die Bewegung meiner Hand.

Das Vermögen der eignen Würksamkeit nach Vorstellungen heißt Willkühr, (arbitrium) Begehrungsvermögen, oder auch Wille in weitester Bedeutung. Da die Beschaffenheit und der Gegenstand dieser Vorstellungen unbestimmt bleibt, da es sinnliche, verständige, vernünftige, empirisch vernünftige, reinvernünftige — dunkle, klare oder deutliche — Vorstellungen seyn können, die die Handlung bewürken: so ist Willkühr eine Eigenschaft, nicht nur des Menschen, sondern auch der Thiere. 77

3. Die willkührlichen Handlungen sind von verschiedner Art, und darnach hat auch das Begehrungsvermögen verschiedene Formen. Wir bemerken

(1) Thierische, blos sinnliche Handlungen, die durch blos sinnliche — dunkle, klare oder deutliche — einzelne (einfache oder zusammengesetzte) Vorstellungen einzelner Gegenstände hervorgebracht werden. Das Vermögen dazu heißt thierische Willkühr (arbi-

(arbitrium brutum), insofern diese sinnlichen Vorstellungen die einzigen sind, welche die Willkühr bestimmen können; sinnliche Willkühr (arbitrium sensitivum), insofern noch andere z. B. verständige Vorstellungen Einfluß auf Bestimmung der Willkühr haben können. Jene findet sich bey allen Thieren, diese nur bey Menschen.

Die Vorstellungen, welche die Willkühr des Thieres und des unvernünftigen und unverständigen Menschen, ehe er aus dem thierischen Zustand getreten ist, oder wenn er sich wieder z. B. durch Trunkenheit darein versetzt hat, leiten, sind an gewisse (theoretische) Regeln und Gesetze gebunden, die auch eine (natürliche) Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit in ihre Handlungen bringen, welche sich abstrakt vorstellen und erkennen läßt; das Thier und der Thiermensch handeln also nach Regeln, nach Gesetzen der Vorstellung, und nach vorstellbaren Gesetzen, die der Mensch sich auch würklich vorstellt, aber nicht durch die Vorstellung von Gesetzen bestimmt.

(2) Verständige Handlungen, deren Bestimmungsgrund eine allgemeine Vorstellung, eine Regel, ein (dunkel, klar oder deutlich) vorgestellter Begriff ist. Sie verrathen ein Vermögen zu handlen, das von einem höhern Erkenntnißvermögen (Verstand oder Vernunft in weitern Sinne) abhängt, d. h. ein höheres, verständiges, vernünftiges Begehrungsvermögen. Man nennt es auch praktischen Verstand, praktische Vernunft,

Wil-

Willen in weitrer Bedeutung; verständige, vernünftige Willkühr. Verstand und Vernunft werden hier gleichbedeutend für ein Vermögen zu denken, sich etwas allgemein vorzustellen, gebraucht, im Gegensatze der Sinnlichkeit, als des Vermögens zu empfinden und anzuschauen. S. Empirische Psychologie. Die Willkühr ist verständig oder vernünftig, sofern Verstand oder Vernunft durch Begriffe Einfluß darauf haben. Dies geschieht nur bey Menschen, und zwar sobald sie sich einen Zweck denken, wofür, und eine Regel, wornach sie begehren und handlen. Aber auch bey allen Menschen, die nicht blos thierisch handlen, nicht blos bey klugen oder weisen Menschen; weil es hier noch unbestimmt bleibt, ob die Regel und ob der Zweck allgemein und nothwendig, oder blos zufällig und speciell oder gar individuell ist. Z. B. wenn einer China nimmt, um vom periodischen Kopfweh befreyt zu werden; oder sich nicht an seinem Feinde rächt, um nicht empfindlicher gekränkt zu werden, oder auch um nicht selbst unvernünftig zu handlen.

4. Die verständigen Handlungen sind wieder von gedoppelter Art.

(1) Verständige in engrer Bedeutung, denen die Vorstellung von zufälligen und blos generellen oder speciellen (comparativ allgemeinen und nothwendigen) Regeln und Zwecken zum Grunde liegt. Sie setzen nur Verstand in engrer Bedeutung, im Gegensatze von Vernunft voraus, der, insofern er auf die Handlungen einfließt, praktischer Verstand,

so wie die Willkühr, die jenen Einfluß empfängt, verständiger Wille genennt wird. Z. B. wenn einer enthaltsam ist, um weniger zu leiden; sich um seine Mitbürger verdient macht, um sie sich zu verbinden; einem höhern Wesen dient, um seine Gunst nicht zu eignem Schaden zu verscherzen.

(2) Vernünftige Handlungen in eigentlicher Bedeutung, moralische Handlungen, denen ein — dunkel, klar oder deutlich vorgestellter — Begriff von einer absolut nothwendigen und allgemeinen Regel (Gesetz) und von einem eben so bestimmten Zwecke zum Grunde liegt. Sie setzen das Daseyn eines vernünftigen Begehrungsvermögens, eines vernünftigen Willens, oder eines Willens im strengsten Sinne voraus. Die Vernunft, sofern sie durch ihre eignen Begriffe und Gesetze den Willen bestimmt, heißt praktische Vernunft. Z. B. wenn iemand die sichere Gelegenheit zu einem sehr vortheilhaften Betrug ungebraucht läßt, um nicht mit seinem eignen höchsten Willen in Streit zu gerathen, da er doch Ehrlichkeit überhaupt für ein Gut hält.

Anmerkungen.

1. Es giebt praktisch verständige d. h. kluge und gescheute Leute, die dennoch nicht vernünftig, also auch nicht moralisch handeln. Sie verstehen sich auf die Mittel besser als auf den Zweck, weil das erstere nur Verstand, das andere Vernunft voraussetzt. Wenn sie auch die einzelnen Zwecke z. B. Reichthum, Ehre selbst wieder unter Begriffe z. B. von Glückseligkeit bringen, und also allgemein sich vorstellen: so kommen sie doch durch

durch diese Verallgemeinerung der Begriffe von ihren Zwecken nicht zum höchsten Zweck, dem sie alles unterordnen müßten, sondern nur auf einen vielumfassenden Generalzweck, für dessen Ausführung es doch nur generelle oder gemeinhin gültige, aber keine streng allgemeinen Regeln d. h. keine Gesetze giebt. Sie scheinen vernünftig zu handlen, weil sie doch ihre Regeln der Allgemeinheit zu nähern suchen, und ihre Zwecke sich einigermaßen einander unterordnen; es fehlt aber doch immer das höchste Princip, die absolute Einheit. Gewohnt, nach Klugheitsregeln zu handlen, die ihrer Natur nach nicht allgemein befolgt werden dürfen, wenn ihr Zweck erreicht werden soll, und unbekannt mit dem wesentlichen Unterschiede zwischen diesen und moralischen Gesetzen, gerathen sie auf die sittenverderbliche Meynung, daß auch von den letzten gewisse Ausnahmen nach den Umständen zulässig und nothwendig wären. An dieser schädlichen Geistesverirrung haben zum Theil auch die Moralisten einige Schuld, die diesen Unterschied zu erklären versäumten.

2. Zur moralischen Handlung ist die Bestimmung durch das Vernunftgesetz, also eine Vorstellung desselben nöthig. Diese Vorstellung braucht aber nicht eben eine Vorstellung in abstrakto zu seyn; sie würkt auch als Vorstellung in konkreto, als Vorstellung von der Beziehung eines Gesetzes auf einen bestimmten Handlungsfall. Denn sonst würde die Wissenschaft unentbehrlich seyn, um gut zu handlen. Aber sichrer ist ihr Einfluß allerdings, wenn sie auch im Allgemeinen gedacht, durch eine bestimmte Formel fixirt, und dadurch für die bestimmtere und allgemeinere Anwendung brauchbar gemacht wird.

§. 6.

b. Behandlungsart.

Thelematologie; praktische Philosophie.

Bilden wir uns allgemeine Begriffe von den Affektionen und Handlungen des menschlichen Be-

gehrungsvermögens und Willens, aus dem, was wir an ihnen beobachten, und brauchen wir diese zu allgemeinen Urtheilen, so heissen diese physische Gesetze oder Naturgesetze des menschlichen Begehrens und Wollens, z. B. der sinnliche Mensch strebt nach Vergnügen, der verständige sucht Glückseligkeit, der vernünftige beobachtet seine Pflicht. Sie bestimmen, was der Erfahrung zu Folge durch das Begehrungsvermögen geschieht, und nach seiner Natur geschehen muß, und werden aus Thatsachen abstrahirt. Ihr wissenschaftlicher Inbegriff macht unter dem Nahmen der Thelematologie einen Hauptheil der empirischen Seelenlehre aus, und gehört zur theoretischen Philosophie. S. meine Empirische Psychologie, vierter Theil.

Der Gegenstand aber, den die praktische Philosophie eigentlich bearbeitet, besteht in Ideen (Vernunftbegriffen) von möglichen Affektionen und Handlungen des Willens, bestimmt zur Erzeugung praktischer Regeln d. h. allgemeiner Urtheile über dasienige, was selbst vermöge iener Ideen und ihnen gemäß (gewollt und gethan werden) geschehen soll; z. B. Wir sollen nicht lügen. Die Nothwendigkeit einer Handlung zu Folge eines Naturgesetzes ist ein Müssen, theoretische Nothwendigkeit. „Sollen" bezeichnet aber die Nothwendigkeit einer Handlung zufolge eines (reinen oder empirischen) Vernunftbegriffes, einer Idee; praktische Nothwendigkeit. Eben so bedeutet Können Möglichkeit zu Folge eines Naturgesetzes; Dürfen praktische Möglichkeit. Z. B. Wir können uns selbst zerstören, aber wir dürfen nicht.

Anmer

Anmerkung.

Die praktischen Vernunftgesetze fließen aus der Natur eines vernünftigen Willens, und könnten in dieser Rücksicht Naturgesetze der Vernunft heissen. Da aber die Vernunft des Menschen nicht das einzige würksame Princip seiner Thätigkeit ist, vielmehr der Mensch sehr oft bald aus thierischem Instinkt, bald nach blos verständigen oder empirisch vernünftigen Maximen handelt: so sind Moralgesetze keine Naturgesetze des menschlichen Willens, welche immer befolgt werden müßten. Ihre Nothwendigkeit ist aber von der Art, daß sie nicht aus der Erfahrung erlernt, oder durch die Uebereinstimmung mit dem Gange der Natur erprobt, sondern unmittelbar aus der Vernunftidee und aus dem Bewußtseyn, das uns von ihr beywohnt, abgeleitet werden kann. Das Sollen bleibt, wenn es auch ganz und gar zweifelhaft wäre, ob das, was geschehen soll, je geschah oder geschehen wird. Sittliche Gesetze müssen, wenigstens dunkel, vorgestellt werden, um sie befolgen zu können (dunkel vorgestellt bestimmen sie den vernünftigen oder sittlichen Instinkt); Naturgesetze bestimmen dagegen eine Würkung oder Handlung, auch ohne Vorstellung des Handelnden von dem Gesetze. — Die weitere Entwickelung dieser Begriffe wird unten vorkommen.

§. 7. a.

Theile der praktischen Philosophie.

Eine Idee, sofern sie Richtschnur und Bestimmungsgrund einer freyen Willensthätigkeit ist, heißt ein Zweck. Z. B. Glückseligkeit ist Zweck, sofern man aus dieser Idee Regeln für freye Handlungen herleitet. Die praktische Philosophie im weitläuftigen Sinne *) ist demnach die Wissenschaft

*) worinn dieser Ausdruck bis auf Kant gewöhnlich gebraucht worden; obgleich alsdann theoretische und praktische

menschlichen Zwecke, insofern sie durch freye Handlungen erreicht werden sollen. Diese Zwecke sind

1) theils zufällig und beliebig; Zwecke, die iemand haben kann, deren Möglichkeit sich in besondern oder individuellen Bestimmungen der veränderlichen Natur und Lage des Menschen gründet, z. B. der Zweck, eine Krankheit zu heilen, iemand zu überreden. Weder das Vermögen der Zwecke noch die übrige Natur des Menschen überhaupt, enthält einen zureichenden Grund von dem Daseyn dieser Zwecke.

2) theils nothwendig und wesentlich. Diese betrachtet man ferner als

(1) bedingt nothwendig, d. h. solche, die, wenn ein Vermögen der Zwecke (Vernunft) und überdieß menschliche Natur vorausgesetzt wird, nothwendig sind, z. B. der Zweck sein Leben zu erhalten, Nahrungsmittel zu genießen, überhaupt Glückseligkeit.

(2) als unbedingt nothwendig; höchster Zweck, Endzweck, die oberste Bestimmung des Menschen, d. h. derienige Zweck, der von dem Vermögen der Zwecke selbst schlechterdings unzertrennlich ist.

Anmerkungen.

1. Man kann die Verschiedenheit der menschlichen Zwecke auch nach ihrem Verhältniß zu den verschiedenen Charakteren

tische Philosophie keine bestimmten Gränzen und keine eigenthümlichen Principien haben könnten.

rakteren des Menschen und seines Begehrungsvermögens beurtheilen. Der Charakter des Menschen und seines Begehrungsvermögens ist nehmlich theils unveränderlich, nehmlich die Vernunft, theils veränderlich, d. i. Sinnlichkeit. Auf jenem beruhen die unbedingt nothwendigen Zwecke. Sinnlichkeit überhaupt d. h. die modificable Natur des Menschen, bringt theils allgemeine Neigungen hervor, und bestimmt dadurch bedingt nothwendige Zwecke, theils besondere und einzelne Richtungen dieser Neigungen, die von der besondern Naturart, von der angenommenen Sinnesart und von der Lage eines Menschen abhängen, und welche machen, daß der eine sich diesen, der andere jenen zufälligen und beliebigen Zweck vorsetzt.

2. Die Idee von einem Endzweck ist rein d. i. aus bloßer Vernunft geschöpft; die Ideen von bedingt nothwendi- und beliebigen Zwecken sind empirisch d. h. durch Vernunft zwar gebildet und gedacht, aber aus einem sinnlich gegebenen Stoffe der Erfahrung, von der sinnlichen Natur des Menschen überhaupt, oder von ihren besondern Stimmungen.

3. Die beliebigen Zwecke sind den bedingt nothwendigen, diese wieder dem Endzweck untergeordnet, subaltern; der Endzweck keinem andern.

§. 7. b.

Zur praktischen Philosophie in dieser weiten Bedeutung gehören demnach

1) Künste: die sich auf zufällige Zwecke der Menschen beziehen, z. B. die Kunst zu heilen, zu vergiften, zu dichten, Kleider und Schuhe zu verfertigen.

2) (Gemeine) Klugheitslehre, Politik; die sich mit bedingt nothwendigen menschlichen Zwe-

cken, und den Mitteln, sie zu erreichen, beschäftiget; Anleitung zur Erlangung der menschlichen Glückseligkeit durch natürliche und erfahrungsmäßige Mittel.

3) Moral, d. i. Philosophie über den Endzweck, oder die höchste Bestimmung des Menschen.

Anmerkungen.

1. Die Kunstregeln sind zufällig, wie der Zweck einer Kunst. Die Klugheitsregeln sind im Durchschnitt für alle Menschen, als sinnliche Wesen gültig, verstatten aber und fordern sogar ihre Ausnahmen, nach Personen, Zeiten und Umständen. Die Moralgesetze sind allgemein gültig, nothwendig und ausnahmeloß.

2. Die Klugheitslehre hat ihre besondern Theile, nach Verschiedenheit sowohl der mannigfaltigen innern Bedingungen, als den mannigfaltigen entferntern Mittel, wovon die Glückseligkeit der Menschen abhängt. Weltklugheitslehre, als ein System von Regeln zur zweckmäßigen Behandlung und Lenkung anderer Menschen, und Staatsklugheitslehre als ein System der Regeln, die Mittel zu dem Zwecke des Staats zu finden und anzuwenden — sind ein Paar vorzüglich bearbeitete und merkwürdige Theile dieser Wissenschaft. Man kann sich ihrer weit mehrere gedenken. Z. B. eine Klugheitslehre, die sich auf die innern, eine andere, die sich auf die äussern Bedingungen der Glückseligkeit bezieht.

3. Nach der oben (§. 5.) angezeigten doppelten Bedeutung des Wortes praktisch, wird auch der Begriff von praktischer Philosophie einer zweifachen Bestimmung fähig. Nach dem (vor Kant allgemein) gewöhnlichen Sprachgebrauche wird er so weit ausgedehnt, als hier geschehen ist, da er ausser der Moral auch Künste und Klugheitslehre begreift, sofern man bey ihrer philosophischen Entwickelung von Begriffen menschlicher

licher Zwecke ausgeht. Genauer hat Kant (Critik der Urtheilskraft S. XII. ff.) diesen Begriff dahin bestimmt, daß nur diejenige Philosophie praktisch im strengsten Sinne heißt, die durchaus praktisch ist, und auf keinen anderen, als praktischen d. i. den Willen bestimmenden, Principien der Vernunft beruht. Dann ist sie mit Moralphilosophie Eines. Die Regeln der Künste und der Klugheit zur Erlangung eines glückseligen Lebens beruhen offenbar auf theoretischen Grundsätzen oder Naturkenntnissen, und werden, um der Verschiedenheit ihres Princips willen, mit Recht von der eigentlichen praktischen Philosophie abgesondert. Sie gehören zur angewandten theoretischen Philosophie, und stehen zur Naturlehre in gleichem Verhältnisse, wie Feldmeßkunst zur reinen Geometrie.

4. Die Idee von Zwecken ist eigentlich praktisch und bezieht sich zunächst auf den freyen Willen des Menschen. Man kann sie aber auch auf Naturgegenstände beziehen. Durch eine solche Uebertragung der Idee von Zwecken überhaupt auf die Natur, und von unserem höchsten Zweck auf einen Endzweck der Natur ist der Begriff von einer Teleologie d. i. von einer Philosophie der Naturzwecke entstanden.

§. 8.

Moraltheologie; moralische Klugheitslehre.

Mit der eigentlichen Moral, d. i. der Untersuchung des höchsten Zwecks der menschlichen Vernunft (§. 7.) stehen in genauer Verbindung

1) Moraltheologie, d. i. die Philosophie über die denkbaren Gründe der Möglichkeit, daß der Mensch seine ganze Bestimmung erreiche. Dazu gehört nun eine absolut nothwendige systematische Vereinigung des höchsten Zwecks mit den übrigen wesentlichen (bedingt nothwendigen) Zwecken der

Menschheit. Man muß dabey voraussetzen, daß gewisse theoretische Vernunftideen von der Natur unsrer Seele, von der Welt und von ihrem Urheber objektive Realität haben. Innhalt und Befugniß dieser Voraussetzungen muß entwickelt und dargethan werden.

2) Moralische Klugheitslehre, d. i. ein Inbegriff praktischer Regeln, die auf eine zufällige, durch unser eignes Thun und Lassen einigermassen mögliche, Vereinigung des höchsten Zwecks, mit den übrigen bedingtnothwendigen Zwecken der menschlichen Natur abzielen.

Moralische Klugheit ist das vernünftige (zweckmäßige) Verhalten in Ansehung des Erlaubten, d. h. desjenigen, was die Pflicht einigermaßen unbestimmt gelassen hat, welches man so angenehm und mit der Glückseligkeit so verträglich als möglich einrichten kann; ein Versuch, die gemeine Klugheit mit der Sittlichkeit so zu vereinigen, daß der wesentliche Nebenzweck dem wesentlichen Hauptzwecke nie vorgezogen, sondern immer untergeordnet werde.

3) Naturrecht, Philosophie über die Rechte der Menschen, oder über das, was um des praktischen Gesetzes willen äusserlich geschehen d. h. nicht durch physische Gewalt von andern gehindert werden darf; über die Einschränkungen der Freiheit, des Einzelnen, insofern sie durch die gesetzmäßige allgemeine äussere Freyheit nothwendig und zuläßig sind.

Anmerkungen.

1. Gemeine Klugheit, welche die Politik in Regeln bringt, hat Glückseligkeit, den Zweck der sinnlichen Natur, allein vor Augen. Moralische Klugheit beabsichtigt die Glückseligkeit nur in so weit, als sie selbst und die Mittel, sie zu realisiren, sich mit der höhern Bestimmung der vernünftigen Natur vertragen. Der rechtschaffene Mensch kann viele Regeln der gemeinen Klugheit entbehren, weil er viele Bestandtheile ihres Zweckes aufgiebt und entbehren kann, und weil Pflicht ihn ohnedem innerlich und äusserlich beglückt.

2. Das Naturrecht gründet sich auf höchste gemeinschaftliche Principien mit der Moral, und es ist diejenige praktische Wissenschaft, wodurch die vernunftmäßige Anwendung praktischer Begriffe auf Errichtung eines bürgerlichen Vereins durch äussere Gesetzgebung bestimmt wird. Die Klugheitsbegriffe müssen zwar ebenfalls auf den Begriff von einem Staate und äussern Gesetze angewendet werden, aber nur dann, wenn erst die Frage über das Recht entschieden ist. Folglich hat in politischen Materien das Naturrecht zuerst, und dann erst die Klugheitslehre zu entscheiden. Die philosophische Staatswissenschaft beruht also theils auf praktischen theils auf Klugheitsbegriffen; sie hat also einen reinen Theil, Staatsweisheitslehre, und einen empirischen, Staatsklugheitslehre. Durch Verwechselung der Probleme der ersten Art mit denen der andern sind viele Widersprüche in den Behauptungen der Staatslehrer (z. B. bey Gelegenheit der französischen Revolution) und endlose Streitigkeiten entstanden, die nicht ohne höchst gefährliche Folgen in der Ausübung geblieben sind, und sich nur vermittelst dieser Unterscheidung beylegen lassen. S. Empirische Psychologie. Einleit. §. XII. Anm. S. 44. ff.

§. 9.

Theile der Moralphilosophie.

Eine vollständige Ausführung der moralischen Wissenschaften erfordert

1. eine

1. eine kritische Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntniß ihrer ersten Begriffe und Grundsätze — Critik der praktischen Vernunft.

2. Eine reine Darstellung der wesentlichen und allgemeingültigen sittlichen Begriffe und Lehren selbst — Metaphysik der Sitten.

(1) Analytik der praktischen Vernunft, oder moralische Ontologie, d. i. eine Zergliederung und ein System der reinen sittlichen Begriffe.

(2) Reine Ethik, d. i. ein vollständiges System der reinen praktischen Gesetze für alle vernünftige Wesen.

(3) Reine Ascetik oder Methodenlehre, d. i. ein System der reinen und allgemeinen Tugendmittel; Philosophie über die Möglichkeit der Anwendung reiner sittlicher Begriffe und Grundsätze auf eingeschränkte, sinnliche Naturen überhaupt, z. B. auf die menschliche.

3. Eine Anwendung dieser allgemeinen Lehre auf die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des Menschen — Praktische Anthropologie, empirische Moral.

(1) Für den Menschen, als Menschen betrachtet, nach seiner allgemeinen menschlichen Natur und Lage. Allgemeine empirische oder menschliche Moral.

a) allge-

α) allgemeine empirische Ethik, d. i. eine allgemeine Gesetzgebung für den Menschen.

β) Allgemeine empirische Ascetik, d. i. die Wissenschaft von den allgemeinen Tugendmitteln für den Menschen, oder die allgemeine Theorie der sittlichen Erziehung des Menschen.

(2) Für die Menschen, nach ihren mannigfaltig abweichenden, zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnissen. Specielle empirische Moral.

α) specielle Ethik.

β) specielle Ascetik.

Anmerkung.

Die Grundlehren der Moraltheologie (§. 8.) werden in der Critik der praktischen Vernunft mit eingeschaltet; die wichtigsten moralischen Klugheitslehren (§. 8.) lassen sich in der empirischen Moral einzeln bemerken. Die ersten Grundbegriffe und Grundsätze des Naturrechts werden bey Gelegenheit der Lehre von den Selbst- und Menschenpflichten angegeben. Ihre Entwicklung fordert aber eine eigne Wissenschaft.

Litteratur der Moralphilosophie.

(Vollständigkeit konnte und durfte dieses Verzeichniß moralischer Schriften nicht erhalten. Es soll, ohne dem Werthe anderer Bücher, die nicht ausdrücklich genennt sind, irgend zu nahe zu treten, nur einige der vornehmsten allgemeinern Schriften nahmhaft machen, die entweder durch Eigenheit der Grundsätze und der Behandlungsart für die Geschichte der Wissenschaft wichtig, oder wegen ihrer Kürze, Deutlichkeit und Popularität für den Anfänger besonders brauchbar zu seyn schienen.)

Ueber Geschichte der Moral.

Ad. *Tribbechovii* Diss. de philosophia morum inter barbaros orientales, Sabaeos, Chaldaeos, Persas etc. Kiel 1666.

Pasch de variis modis moralia tradendi. Kiel. 1707.

Stolle Historie der Heydnischen Moral. Jena. 1714.

Chr. *Thomasii* plenior historia iuris naturalis. Hal. 1719.

G. B. *Bulfingeri* Specimen doctrinae veterum Sinarum moralis et politicae, tanquam exemplum Philosophiae gentium ad Rempublicam adplicatae. Francof. 1724. 8.

Cudworth tract. de aeternis Iusti et Honesti notionibus, in Systema. intellect. Edit. Moshemii. Ienae. 1733. 2 Tomi. Fol.

J. Barbeyrac Vorrede zur Uebersetzung von Pufendorfs Naturrecht — Traité de la Morale des Peres d'Eglise. à Amsterd. 1728. 4.

Meister Bibliotheca Iuris nat. et gentium Götting. 1749 — 1757.

v. Ompteda Litteratur des Völkerrechts. Regensp. 1785. 8.

Super doctrinae de moribus historia, eius fontibus, conscribendae ratione et vtilitate commentatio auct. C. G. *Ewerbeck.* Hal. 1787.

M.

M. Carl Phil. Conz Abhandlungen über die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie, nebst einem Versuch über Christliche, Kantische und Stoische Moral. Tübingen. 1794. 8.

Ueber Moralphilosophie selbst.

Heilige Denkmähler der Hebräer z. B. das Gesetz Moses, Hiob, Sprüche Salomo's, Prediger Salomo.

Andere moralische Schriften dieser Nation, als Jesus Sirach, Buch der Weisheit, Philo u. a.

Zoroaster. Deutsch von Kleuker. Riga. 1776.

Confutse.

le *Chou-King.*

Vedam.

Lockmanns Fabeln.

Hesiods Tagewerke.

Gnomici poetae — edit. Brunck. Strasburg. 1784.

Carmina *Pythagorae* c. comment. *Hierocli*s. Lond. 1673. 12.

Aesopi Fabulae.

Xenophontis Memorabilia Socratis, Cyropaedie u. s. w.

Platons Dialogen.

Caroli *Morgenstern* de Platonis Republica Commentationes III. Hal. 1794. 8.

Tennemanns System der Platonischen Philosophie. Vierter Theil. Leipz. 1795.

Aeschinis Socratici Dialogi III.

Aristotelis Ethice ad Nicomachum u. a. — Uebersetzt von Jenisch. Danzig. 1791.

Ari-

Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio, accommodate ad nostrae philosophiae rationem facta — auct. I. F. G. *Delbrück*. Hal. 1790.

System der stoischen Philosophie von Tiedemann. Leipz. 1776.

Gassendi de vita, moribus placitisque *Epicuri*. Leiden. 1675.

Plutarchs Schriften. z. B. de Placitis Philosophorum.

Cebetis tabula.

Epicteti Enchiridion — c. *Arriani* comm. Ed. *Hier. Wolf*. Cantabr. 1655. 4.

M. *Antonini* libri ad se ipsum. Edit. Gataker. Cantabr. 1652. 4.

Maximus Tyrius.

Cicero de officiis — übersetzt mit Abhandl. von Christ. Garve — de finibus bonorum et malorum, de legibus, Laelius, Cato, de Natura Deorum.

P. Syri und *Catonis* sententiae.

Phaedri Fabulae.

Römische Satyriker, als Horaz, Juvenal, Persius.

Seneca de vita beata, de ira etc.

Heilige Denkmähler des Evangeliums, z. B. Biographien Jesu, Episteln von Paulus, Jacob u. s. w.

Kirchenväter.

Rabbinen.

Koran.

Scholastiker.

Raymundi Sabande Theologia naturalis. 1487.

Io. Oldentorpii Isagoge iuris naturae, gentium et civilis. Col. Agripp. 1539.

Mich. de *Montaigne* Essais. Paris. 1595. — Viele spätere Ausgaben. — Neueste Uebersetzung von Bode.

Baconis

Baconis Organon. Libr. VIII. Aphorismi iustitiae uniuersalis.

Hug. *Grotius* de iure belli et pacis. Paris. 1625. 4. c. not. Barbeyrac. 1759. c. not. Gronovii et Coccei 1751.

Conr. *Horneii* Philosophiae moralis libri IV. Frf. ad Moen. 1653. 8.

Pierre *Charron* de la Sageſſe. Paris 1601. 1614. à Leide. 1646. 1652. 12.

Bened. *Winkleri* Principiorum Iuris libri V. Lipſ. 1615. 8.

Thom. *Hobbes* Elementa philosophica de cive — Leviathan, in Opp. philoſ. Amſterd. 1642. 1647. 1670.

Lamb. *Velthuyſen* epiſtolica diſſertatio de principiis iuſti et decori. Amſterd. 1651. 12.

Traité de la Morale par l'auteur de la Recherche de la verité (Nic. *Malebranche*). Rotterd. 2 To. 1684. 12.

Ben. de *Spinozae* Ethica, in Opp. poſthumis. 1677. 4.

Mandeville the fable of the Bees. Lond. 1724. 2 Vol. 8.

Sam. de *Puffendorf* Elementa iurisprudentiae uniuerſalis. Hagae. 1660. de Iure naturae et gentium Libri VIII. 1672. 4. c. notis Hertii et Barbeyracci. Edit. Maſcovii. Frf. et Lipſ. 1744. u. 1759. 4. De officio hominis et ciuis. 1673. 1717. 1769.

Rich. *Cumberland* de legibus naturae. Lubec. et Frf. 1672. 1683. 8. Franzöſiſch von Barbeyrac. à Amſterd. 1744. 4.

Magn. Dan. *Omeiſii* theatrum virtutum moralium, ab Ariſtotele omiſſarum. Altdorf. 1685. 4.

Io. Franc. *Buddei* Elementa philoſophiae practicae Hal. 1707. 8.

Chriſtian Thomaſius Anleitung zur Sittenlehre. Halle 1718. 8. Ausübung der Sittenlehre. Halle. 1718. 8. Fundamenta Iuris naturae et gentium. Hal. 1705. 1718. 4. Inſtitutiones Iurisprudentiae diuinae. Lipſ. 1688. Hal. 1730. 4.

Nic. Henr. *Gundlingii* Ius naturae et gentium. Hal. 1714. 8.

Will. *Wollaston's* Religion of Nature delineated. Lond. 1724. 4.

Ant. of *Shaftesbury's* Characteristicks. Lond. 1733. 3 Vol. 8.

Christian Wolfs vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Halle. 1720. 8. Philosophia practica universalis. Francofurt. et Lipſ. 1738. 2. Tom. 4. Philosophia moralis ſ. Ethica. Hal. 1750. 4 Tomi. 4. Ius naturae et gentium. 1740 — 1749. IX. Tomi. 4

Francis. *Hutcheſon* Philosophiae moralis institutio. Glasguae. 1745. 12. A system of moral Philosophy in three Books. Lond. 1755. 2 B. 4. Sittenlehre der Vernunft, aus dem Engl. Leipz. 1756. 8. 2 Theile. Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend. Frf. u. Leipz. 1761. 8.

David *Hume* an Enquiry concerning the principles of Morals. Lond. 1751. 12.

H. *Home* Essays on the principles of Morality, in 2 Parts. Edinb. 1751. 8. Deutsch überſ. mit Anmerkungen v. Rautenberg. Braunschweig. 1768. 8. Untersuchung über die moralischen Gesetze der Gesellschaft. a. d. Engl. Leipz. 1756. 2 Th. 8.

Discourſes on all the principal branches of natural religion and ſocial virtue, by *James Foſter*. 2 Vol. 4. Lond. 1749. Deutsch Jena 1751 — 1753. 2 B. 8.

Fordyce Anfangsgründe der moralischen Weltweisheit. 1757.

Moreau de *Maupertuis* Essai de Philosophie morale — in seinen Oeuvres. à Berl. 1753. 2 Tomes. 8.

Claproth Grundriß des Rechts der Natur. Göttingen. 1749. 8.

Schmauß neues System des Rechts der Natur. Götting. 1754. 8.

Joach.

Joach. Georg. Daries erste Gründe der Sittenlehre. Jena. 1755. Ius naturae. 1756.

G. F. Meier's allgemeine praktische Weltweisheit. Halle. 1764. 8. Recht der Natur. Halle. 1767. Lehre von den natürlichen geselligen Rechten und Pflichten der Menschen. Halle. 1770.

Chr. Aug. Crusius Anweisung vernünftig zu leben. Leipz. 1744. 1767. 8.

Sam. Chr. *Hollmann* Philosophiae moralis primae lineae. Goetting. 1768. 8.

J. G. Sulzer's Versuch einen festen Grundsatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre und des Naturrechts zu unterscheiden. 1756. und in seinen vermischten Schriften. Leipz. 1773. 8.

Al. Gottl. *Baumgarten* Initia philosophiae practicae. Hal. 1760. 8. Ius naturae. Hal. 1763. 8. Ethica philosophica. Hal. 1740.

Ant. le *Grand* l'Homme sans Passions. à la Haye 1762. 12.

Jo. Bernh. Basedow praktische Philosophie für alle Stände. Dessau 1758. 1777. 2 Theile. 8.

J. G. H. Feder's Praktische Philosophie. Göttingen 1776. 8. Grundlehren zur Kenntniß des menschlichen Willens. Göttingen. 1782. 8. Untersuchungen über den menschlichen Willen. 3 Theile. 8. Göttingen 1779. ff.

Chr. F. Gellert moralische Vorlesungen. Leipz. 1770. 2 Bände. 8.

J. J. Spalding Bestimmung des Menschen. Neue Aufl. Leipz. 1774. 8.

Th. Abbt vom Verdienste. Berl. 1765. 8. in den Vermischten Werken. Berl. 1771.

Ad. Ferguson Grundsätze der Moralphilosophie. Uebersetzt mit einigen Anmerk. v. Chr. Garve. 1772. 8.

Gottfr. *Achenwall* Prolegomena Iuris naturalis. Götting. 1774. 8. Ius naturae. Götting. 1755. 8.

J. A. H. Ulrich Anleitung zu den philosophischen Wissenschaften. Zweyter Theil. Jena 1776. 8. Initia philosophiae iusti. len. 1783. 1792.

Höpfner's Naturrecht. Giessen 1780.

J. Aug. Eberhard Sittenlehre der Vernunft. Berl. 1781. 8. Amyntor. Berl. 1782. 8.

Schlettwein Rechte der Menschheit. Giessen. 1784. 8.

Ernst Platners Philosophische Aphorismen. Anderer Theil, Moralphilosophie. Leipz. 1782. 8.

Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen. 4 Theile. Berl. 1783. 1787.

Ueber Shaftesbury, von der Tugend, an Born — v. J. G. Schlosser. Basel. 1785.

Selle (vier Abhandlungen) von der Freyheit, Moralität, Gesetzen und Rechten der menschlichen Handlungen — Berliner Monatsschrift. 1783. 1784.

M. Mendelssohn über das physisch und sittlich Gute. Berliner Monatsschrift. 1784. October. Ueber die Moralprincipien. Berl. Monatsschrift. Merz. 1786.

M. Payley's Grundsätze der Moral und Politik, aus dem Engl. übers. mit Anm. und Zusätzen v. C. Garve. 2 Theile. 1787.

D. Carl Fried. Bahrdts System der moralischen Religion. Berlin. 1787. 2 Bände.

Im. Kant's Critik der reinen Vernunft. Erste Ausgabe. Riga. 1781. 8. — Methodenlehre, Canon: vom letzten Zweck des reinen Gebrauchs unsrer Vernunft; von dem Ideal des höchsten Gutes, und vom Meynen, Glauben und Wissen.

Dessen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga. 1785. 8. Neue Aufl. 1792.

Dessen Critik der praktischen Vernunft. Riga. 1788. 8.

Dessen

Dessen Critik der Urtheilskraft. Berlin. 1790. bes. der zweyte Theil.

Dessen Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Königsberg. 1793. 8. Neue Ausg. 1794.

Ueber das Sittlich Gute. Von Sebastian Mutschelle. München. 1788. 8. Neue Ausg. 1794.

Fr. W. D. Snell Menon, oder Versuch in Gesprächen, die vornehmsten Punkte aus der Critik der praktischen Vernunft des Hrn. Prof. Kant zu erläutern. Mannheim. 1789. 8.

J. G. L. Kiesewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. 2 Theile. Berlin. 1789. 1790.

G. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Jena. 1785. Lehrsätze des Naturrechts. Jena. 1790. Neue Aufl. 1795.

Abicht's Neues System der Tugendlehre. Erlang. 1790.

R. Z. Becker's Vorlesungen über die Rechte und Pflichten der Menschen. Erster Theil. Gotha. 1791. 8. Zweyter Theil. 1792. 8.

Von der natürlichen Moral. Aus dem Franz. — herausgegeben mit Anmerkungen v. C. M. Wieland. Leipz. 1789. 8.

Jak. Fr. Abels Erläuterungen wichtiger Gegenstände aus der philosophischen und Christlichen Moral, besonders der Ascetik, durch Beobachtungen aus der Seelenlehre. Tübingen. 1790. 8.

C. L. Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band. Leipz. 1792. 8.

Dessen Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen. Zweyter Band. 1794.

Joh. Dav. Michaelis Moral. Herausgeg. v. C. F. Stäudlin. 2 Theile. Göttingen 1792.

Brastbergers Untersuchungen über Kants Critik der praktischen Vernunft. 1792.

F. H. Gebhard über sittliche Güte aus uninteressirten Wohlwollen. Gotha. 1792.

Die moralischen Wissenschaften. Ein Lehrbuch der Moral und Religion in ihrem ganzen Zusammenhange. In zwey Theilen. Leipz. 1793.

D. Joh. Wilh. Schmid Theologische Moral. Jena. 1793.

Philosophische Sittenlehre von L. H. Jakob. Halle. 1794.

Ebendess. Philosophische Rechtslehre oder Naturrecht. Halle. 1795.

Das reine Naturrecht. Von Th. Schmalz. Königsberg. 1792.

Johann Gottlieb Fichte Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. (Leipzig. 1794.) Dritter Theil. Grundlage des Praktischen. S. 225. ff.

Dessen Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. (Jena. 1794.) Erste Vorlesung: Ueber die Bestimmung des Menschen an sich. Zweyte Vorlesung: Ueber die Bestimmung des Menschen in der Gesellschaft.

K. H. Heydenreichs Perpädevtik der Moralphilosophie nach Grundsätzen der reinen Vernunft. Erster Theil. Leipz. 1794. 8.

Schriften über einzelne moralische Gegenstände werden gelegentlich angeführt.

Moralphilosophie.

Erster Theil.

Critik der praktischen Vernunft.

§. 10.

Idee einer Moralphilosophie.

Um eine Moralphilosophie (§. 2. 3.), und mit ihr Moraltheologie (§. 8.) und Naturrecht, als ächte Wissenschaft, zu gründen, und um der Moralität selbst allgemeine und thätige Achtung ihrer höchsten Würde unter allen, gebildeten und ungebildeten, Menschenklassen zu verschaffen und zu erhalten, müssen wir unwandelbare und allgemeingültige Principien für sie aufsuchen, die nur erklärt und verstanden seyn wollen, um allgemeingeltend zu werden, und die gegen alle skeptische Angriffe bestehen.

§. 11.

Critik der praktischen Vernunft.

Praktische Grundsätze, die über alle zufällige Bedingungen erhaben, als schlechterdings nothwendig erkennbar, und rein seyn sollen, können, so wie iede absolut allgemeine und nothwendige Wahrheit, nirgends anders, als in dem Wesen der Vernunft selbst liegen, und können daher nur durch eine Untersuchung des Vernunftvermögens, sofern es sich praktisch äussert, (§. 5.) sicher gefunden werden. Dieß ist der Gegenstand der Critik der praktischen Vernunft, einer Wissenschaft, die vor aller Metaphysik der Sitten (§. 9.), so wie diese vor aller empirischen Sittenlehre, vorausgehen, und dieselbe begründen muß.

§. 12.

Sie ist Zeitbedürfniß.

Ueber das mögliche Daseyn und den Innhalt allgemeingültiger praktischer Vernunftgrundsätze, wichen von ieher die Denkarten der Philosophen vielfältig ab. In unserm Zeitalter, wo das Streben nach Denkfreiheit und Aufklärung zunimmt, wird diese Verschiedenheit merkbarer, und ihr im Ganzen nachtheiliger Einfluß auf die Sitten und vielleicht auch auf die Glückseligkeit und den äußern Wohlstand der Menschen, noch auffallender. Dieß verstärkt aber auch auf der andern Seite das Gefühl von dem Bedürfnisse einer Untersuchung der ersten Gründe aller Moralität, erweckt zu schärfern Versuchen, ihm gründlich abzuhelfen, macht die

Auf-

Aufmerksamkeit aller denkenden Köpfe darauf rege, sie zu kennen und zu prüfen, und befördert dadurch eine bevorstehende Revolution, die für die Moral, für das Naturrecht und für die Theologie mehr wissenschaftliche Volkommenheit, für die Sitten mehr Reinigkeit, und also für die Menschheit höhere Cultur und Veredelung hoffen läßt.

Selten wird man diese Denkarten rein und consequent in einem würklichen Systeme finden. Gemeiniglich trifft man sie gemischt an, weil man den Widersprüchen seines eigenen Bewußtseyns, oder den Einwürfen der Gegner, oder den Aergernissen und Mishandlungen eines schwachen Zeitalters ausweichen wollte. Dergleichen Zufälligkeiten muß die Geschichte der Philosophie zwar bemerken; aber zum Behuf der kritischen Untersuchung muß der Geist der Systeme von diesen zufälligen Schranken befreyt, und in seiner ganzen Würksamkeit rein und treu dargestellt werden.

Anmerkung.

Die Denkart über Religion und über Naturrecht hängt mit der Denkart über Moralität unzertrennlich zusammen. Sie nehmen an der Berichtigung oder Verfälschung der letztern iedesmahl beträchtlichen Antheil. Die neuere, vor der Kantischen Critik vorausgehende, Reformation der Religionswissenschaft gieng auch würklich von dem Moralischen aus. Es war lediglich das Misverhältniß einiger positiven Lehren zu dem moralischen Zweck, die Unfruchtbarkeit oder Schädlichkeit unwürdiger oder leerer Begriffe von der Gottheit, dem künftigen Leben und der menschlichen Natur, die man gewahr wurde, und weswegen man zur Revision einzelner Lehren und allmählig des ganzen Gebäudes und seiner letzten Grundlage schritt. Man exegesirte weg, was man zuvor wegräsonirt hatte. — Nachdem

dem man eine Zeitlang diesen Weg betreten hat, und nunmehr anfängt, dieses Mittel redlich und unbefangen für die nächste historische Absicht, ohne Hinblick auf die entferntern Zwecke, zu gebrauchen, so wird sichs deutlicher zeigen, daß jener Weg zu diesem Ziele nicht hinführt. Kann und darf man aber dieses letzte Ziel nicht aufgeben: so wird der Forschungsgeist eine andere Richtung nehmen müssen, die unmittelbar, offen und gerade ihrem Strebepunkte zueilt.

Vergl. Karl Leonhard Reinhold's Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Jena 1789. Erstes Buch, besonders S. 99. ff. u. Dessen Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band. Leipzig. 1790. Zweyter Band. Leipzig. 1792. Brief 2. Von der bisherigen Uneinigkeit der philosophirenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechts. Brief 3. Von dem künftigen Einverständnisse der philosophirenden Vernunft mit sich selbst über die Quelle der Pflicht und des Rechts. Dessen Beyträge zur Berichtigung u. s. w. Zweyter Band.

Flatts Bemerkungen über Socins Philosophie und Theologie, nach ihrem Verhältniß zur praktischen Vernunft betrachtet, in Deff. Beyträgen zur Christl. Dogmatik und Moral, und zur Geschichte derselben. Tübingen. 1792.

§. 13.

Denkarten über Moralität überhaupt.

1. Moralische Skeptiker.

Es giebt moralische Skeptiker, d. h. Philosophen, die das Daseyn, oder (welches einerley ist) die gewisse Erkennbarkeit allgemeingültiger und nothwendiger Grundsätze für das Thun und Lassen der Menschen überhaupt läugnen, und dadurch der Begriff von Sittlichkeit, d. h. von einer Denk-

und

und Handlungsweise nach und aus solchen Grundsätzen, für schwankend oder gar für chimärisch erklären.

Dieser moralische Skepticismus zeigt sich sowohl in der Theorie als in der Anwendung. Daher Unentschlossenheit für und wider die Tugend; sittliche, rechtliche und religiöse Charakterlosigkeit; willkührliche Gränzlinien der Rechtschaffenheit; Maximen, ohne ein Gesetz für Maximen; beliebige und nach Gutdünken eingeschlagene Mittelwege; Bequemung nach Sitte, Meynung, Umständen und Temperament; Deklamationen gegen überspannte Forderungen der Moralisten und gegen gänzliche Zügellosigkeit.

Der sittliche Skeptiker hat in seiner Philosophie keine allentscheidende Lebensregel, kein allüberwiegendes Gut, keine allherrschende Triebfeder, keine gewisse Hoffnung und keinen sichern Weg zur Glückseligkeit, und kein allbesiegendes freyes Vermögen zu handlen. Auch der Wille des Menschen wird von dem Skeptiker als zufällig und gesetzlos in seinen Würkungen gedacht. Der theoretische Indifferentismus in der Freyheitslehre hängt bey consequenten Köpfen mit einem moralischen Indifferentismus d. h. mit Verwerfung des Begriffs von Sittlichkeit zusammen.

Mit dem moralischen Skepticismus hängt der Nichtglaube an ein reines Naturrecht, das von allem Positiven unabhängig wäre, und Irreligion oder skeptischer Atheismus zusammen.

§. 14.

§. 14.

2. Moralische Empiristen.

Es giebt moralische Empiristen, deren Philosophie die allgemeingültige Regel für die Handlungen vernünftiger Wesen nicht aus dem Vernunftvermögen selbst und aus seinen reinen Begriffen, sondern aus der zufälligen Kenntniß der Folgen von diesen Handlungen ableitet, und eben dadurch ihrer Reinheit schader und ihre erhabne Würde verdunkelt. Sie theilen sich in zwey Klassen, nach den verschiedenen Quellen, woraus sie diese Kenntniß schöpfen.

Der Empirist spielt die Moral, das Naturrecht und die Theologie in das Gebiet der Physik d. i. der Wissenschaft der Natur, oder der Hyperphysik, d. i. der vermeynten Wissenschaft des Uebernatürlichen.

Die Grundsätze des Empiristen sind folgende: Nicht die Vernunft lehrt für sich selbst, was ich thun soll oder darf, sondern zufällige Erfahrung giebt der Vernunft das Gesetz, welches diese nur anwendet. Das höchste Gut liegt ausser mir, und wird durch Erfahrung und Empfindung — natürlich oder übernatürlich — erkannt. Auch die Triebfeder zum Guten enthält die Vernunft nicht selbst; Eindrücke der Natur oder der Uebernatur afficiren die Sinne, und die Vernunft wird entweder durch Naturtriebe oder durch göttlich erregte Gefühle geleitet. Meine Hoffnung auf Glückseligkeit gründet sich auf etwas ausser mir, auf Kenntniß der Welteinrichtung, wie ich sie entweder durch die Sinne selbst anschaue, oder wie sie zu Folge meiner Empfindung

gründung des göttlichen Willens und des Intelligiblen beschaffen seyn muß. Ein sinnlicher oder mystischer Fatalismus hebt alle vernünftige Freyheit des Willens gänzlich auf.

Der Empiriker ist entweder Mystiker oder Sensualist (§. 15. 16.) Dieß scheinen nun beym ersten Anblick Extreme zu seyn, aber in dem Hauptbegriff des Empiristen nicht nur, sondern auch in mancher Erscheinung ihrer Denkart kommen sie, wie die Erfahrung lehrt, oft unerwartet zusammen.

Moralischer Empirismus zieht den religiösen nach sich, der einen sinnlichen Begriff von der Gottheit und von dem zukünftigen Leben vermittelst der Erfahrung zu finden meynt. Auch das Naturrecht wird dieser Denkart gemäß lediglich auf äussere Gründe gebaut, und von — natürlichen oder übernatürlichen — Erfahrungen abhängig gemacht.

§. 15. a.

a. Moralische Mystiker.

Der sittliche Mysticismus oder Supernaturalismus schöpft die sittlichen und theologischen Grundsätze aus vermeynter übersinnlicher Erfahrung, d. h. Offenbahrung von den Folgen menschlicher Handlungen; er gründet sie lediglich auf eine, von reiner Vernunft und sinnlicher Erfahrung unabhängige Kenntniß des Intelligiblen, Gottes und der zukünftigen Welt. Eine Denkart, die gemeiniglich aus redlicher Gesinnung, aus dem dunkeln aber lebhaften Bewußtseyn der Erhabenheit der

menschl-

menschlichen Bestimmung über bloßen Sinnengenuß bey dem Mangel an aufgeklärten Begriffen über die innern Principien der Moralität und Religion, ihren Ursprung nimmt, die aber offenbar den Vernunftgebrauch einschränkt, die Entwicklung der edelsten Anlagen aufhält, und die reine, erhabene Idee von Tugend allen Entstellungen der gröbern, iedoch versteckten, Sinnlichkeit und den Täuschungen eigner oder fremder Einbildungen und boshafter Betrügereyen Preis giebt.

Tugend, Recht und Religion sind dem Mystiker Gegenstände einer höhern, übersinnlichen Empfindung und Erfahrung. Der moralische Mysticismus ist die Quelle des religiösen, welcher einen anthropomorphistischen Begriff von der Gottheit aus vermeynter innerer, übernatürlicher Erfahrung d. i. Offenbahrung zusammensetzt. Sein Einfluß erstreckt sich auch auf die Wissenschaft der Rechte, die er auf positive göttliche Verfügungen, z. B. das Recht der Könige auf unmittelbare göttliche Einsetzung, gründet.

Die Grundsätze des moralischen Mystikers sind folgende: Moralisches Gesetz ist ihm nichts anders, als der göttliche Wille, in sofern er ihm als ein von seinem eignen Willen unterschiedener Wille von aussen her kund gethan wird. Tugend ist Befolgung dieses Willens, mithin im höhern Grade Verläugnung seines eignen Willens, Streben nach Ausleerung seiner selbst, nach geistiger Annihilation. Das höchste Gut ist Vereinigung mit Gott d. h. Genuß Gottes durch seine übernatürlichen Einflüsse auf den Geist, oder auch durch seine unmittelbaren Verfügungen eines auch äusserlich günstigen Schicksals,

fals. Die Einwürkung Gottes giebt Vorschmack dieses Gutes, und würkt als Triebfeder, wie auch die Erwartung des Künftigen für Herz und Sinne. Die Hoffnung der Vergeltung und Unsterblichkeit beruht auf Empfindung und Anschauung Gottes und der andern Welt in Gott. Der Wille ist nicht frey, sondern wird durch übernatürliche Einflüsse zu seinen Handlungen bestimmt — mystischer Fatalismus.

Der Ursprung des Mysticismus ist ehrwürdig. Der höhere, übersinnliche Charakter des Menschen würkt, und seine Würkung wird sinnlich empfunden. Weil aber diese seine Würkung nicht von einem Princip der menschlichen Natur abgeleitet, sondern als etwas Aeusseres betrachtet und angenommen wird, so wird die ausser sich in die Gottheit versetzte Stimme der Vernunft sehr leicht mit den Eingebungen der Sinne und Phantasie verwechselt und also verfälscht. Das Geheimniß von dem doppelten Charakter der menschlichen Natur ist dem Mystiker verborgen. Seine vermeynte übersinnliche Offenbahrung ist Folge einer Täuschung, die dem mit sich selbst unbekannten Menschen höchst natürlich ist, innere Erscheinungen, deren Grund ihm zu tief versteckt liegt, einer äusseren Ursache zuzuschreiben, und als äussere Erscheinung zu beurtheilen. Er erfährt etwas Uebersinnliches; aber es ist Würkung einer ihm unbekannten Ursache, einer unentwickelten Vernunftidee, für die er einen Gegenstand ausser sich dichtet.

So ehrwürdig indeß der Mysticismus in seinem Ursprung seyn mag, so sehr erniedrigt er die Menschheit in seinen Folgen, sowohl für den Geist, als für das Herz und das Leben des Menschen.

Zerstörend sind diese Folgen erstens für den Geist. Der unumschränkte Glaube an das Uebernatürliche zieht eine Verachtung und Vernachläßigung des Natürlichen nach sich. Die möglichen Quellen wahrer Erkenntnisse und Gedanken hält der Mystiker nicht für lauter und werth daraus zu schöpfen. Erfahrung giebt nur Kenntniß von Gegenständen, die ihm zu unbedeutend sind, die er als Erleuchteter oder Gläubiger nicht achtet. Naturkenntniß, Klugheit und Geschicklichkeit haben wenig Werth für den, dem diese Welt, dem die Natur, die Erde mit allen ihren Reichthümern und Vortreflichkeiten, dem selbst die Menschheit mit allem, was sie aus sich selbst und durch Kräfte der Natur vermag, doch nur Natur und also eitle Nichtigkeit ist; dem die Zwecke der Natur und seine eignen, als solche betrachtet, viel zu natürlich und kleinfügig erscheinen. Um seine irdische Bestimmung zu erfüllen und der Stimme der Natur zu folgen, muß er erst einen himmlischen Beruf der Gnade erhalten. Die Vernunft, deren edelstes Produkt — Moralität und Religion — ihr abgesprochen und auf Rechnung der Gaben höherer Hand, der Empfindung und des blinden Glaubens gesetzt werden, hat nun kein anderes Geschäft in dieser Sache mehr übrig, als sich wider Unvernunft und blinden Glauben zu sträuben, oder auch die Sinnlichkeit gegen schwärmerische Beeinträchtigung in Schutz zu nehmen. In beyden Fällen kann sie von dem Mystiker kein Zutrauen erwarten; vielmehr wird sie als ungelegene Störerin der Ruhe und des überirdischen Genusses von ihm gehaßt, und als Feindin der Tugend verachtet und verabscheuet. Spekulation, Philosophie, Vernunft — werden von ihm, als lauter Ausbrüche der Natur, als reiche Quellen der Gottlosigkeit,

Zügel-

Zügellosigkeit, bürgerlicher Unordnung und alles innern und äussern Elendes, angefeindet.

Zweytens: nicht minder zerrüttend sind die Folgen des Mysticismus für das Herz und für das Leben. Da nur der unedlere, schwache Theil der Natur von dem Mystiker erkannt, der edlere und jenen ersten selbst veredelnde durchaus verkannt wird, so stellt das Licht der Gnade die menschliche Natur völlig in Schatten. Die Natur widersteht der Unnatur, und setzt sich neuer Verachtung aus. Es wird Maxime, der Natur geradezu Widerpart zu halten, und ihre schönsten, zweckmäßigsten Einrichtungen werden, so viel nur möglich, kraftlos gemacht und zerstört. Unnatur wird Tugend, und die Natur muß, da sie nun willkührlich beschränkt wird, unnatürlich ausbrechen, weil sie ihrer Bestimmung gemäß zu würken verhindert wird. Nun erscheint sie unter dem Druck der gewaltthätigen Gesetze noch widerspenstiger und abscheulicher. Die glaubigsten Partheien sind daher gewöhnlich die Unphilosophischsten, die größten Menschenverächter, Weltverächter und Freudenstörer. Sie zeigen gewöhnlich eine gewisse Intoleranz gegen alle Menschen, die nicht dieser ihrer Gnade gewürdigt, oder ihrer Erleuchtung und Unnatur im Denken, Fühlen und Handlen fähig sind. Der Stolz, den sie auf ihre religiösen Verhältnisse fühlen, ist immer verachtend, weil er nicht auf ein Gemeingut der Menschheit, sondern auf ein Partikulargut der glaubigen Parthey gegründet ist. Die Sinnlichkeit läßt sich gleichwohl nicht gänzlich abweisen. Wird ihr nun der eigentliche Gegenstand versagt: so hält sie sich auf andere Weise schadlos. Hier treibt besonders die Einbildungskraft ein mannigfaltiges Spiel,

Erstlich, es wird ein unsinnlicher Gegenstand in der Phantasie versinnlicht, so oder anders, gröber oder feiner, wie Naturell und Sinnesart des Mystikers, wie sein herrschender Geschmack, wie Himmelsstrich und Landessitte es mit sich bringen. In die reine, mystische Liebe Gottes, oder lieber eines göttlich idealisirten Menschen, mischen sich bald Gefühle anderer Art, die dem Schwärmer gemüthlich sind. Der reine Geistesgenuß wird vergröbert, sein Gegenstand verkörpert. Daher die Seelenunzucht oder Theopornie schwärmerischer Partheien, die selbst der Geschlechtslust einen höhern Gegenstand geben wollten. Zweytens, die Hoffnung schmückt die Zukunft mit demjenigen reichlich aus, was die Gegenwart verweigert. Bald erwartet der Mystiker göttlichen Seegen d. i. mittelbare übernatürliche Begünstigungen seines irdischen und leiblichen Interesse, und giebt dadurch den sinnlichen Gegenständen selbst einen übersinnlichen Anstrich, wodurch er seine Anhänglichkeit daran beschönigt. Bald schmückt er den Himmel mit allem demjenigen reichlich aus, was er hier zu verachten wähnt, mit allen sinnlichen Freuden seines Temperaments. Drittens, verwandelt sich die erkünstelte Verachtung des unmittelbaren Sinnengenusses, in Leidenschaft für die Mittel. Der übersinnlich Fromme wird stolz, d. i. er weidet sich an der Vorstellung, aller dieser Güter werth zu seyn, und sie von Gott erwarten, oder ihrer auch wohl entbehren zu können; oder er wird sogar geitzig, sammelt, und genießt den Gedanken, was er alles genießen könnte, wenn er nicht lieber entbehren wollte; oder er wird träg, unterläßt die eitlen Bemühungen und Sorgen, und läßt sich an dem bequemen Genusse unthätiger Betrachtung und Gefühlsamkeit genügen. Für iede natürliche, selbst

für

für die ausschweifendste Neigung kann er endlich einen göttlichen Antrieb erkünsteln. — Data zu diesen Reflexionen giebt die Geschichte aller mystischen Partheyen und einzelner Schwärmer. Man vergl. unter andern folg. Schrift: Der neue Origines, oder Geschichte seltsamer Verirrungen eines religiösen Schwärmers. Von Karl Spazier, Fürstl. Wiedischen Hofr. Berlin 1792. 8.

§. 15. b.

Der Mystiker ist

1) entweder Phantast; wenn er sich selbst unmittelbarer übernatürlicher Erfahrungen, Eingebungen höherer Geister, und hyperphysischer Blicke in die (intelligible) Geisterwelt und in das überirdische Leben fähig und theilhaftig zu seyn meynt.

2) oder Superstitiös, abergläubisch; wenn er dergleichen Facta, die der Phantast aus selbst eigener Erfahrung kennen will, als fremde Erfahrungen annimmt, und darauf, ohne eigenen Gebrauch der natürlichen Sinne und der Vernunft, seine praktischen Grundsätze erbauet.

Der Phantast nimmt Erleuchtung aus dem Urlicht selbst, er ist Original; der Abergläubische fängt nur zurückgeworfene Strahlen fremden Lichtes auf; er glaubt, was iener erfährt, und hat also kein Recht, auf ienen mit Verachtung zu blicken, den oder dessen gleichen er copiert.

Wenn der Phantast ein Spiel eigner Phantasie und Leidenschaft ist: so ist der Abergläubige ein Spiel fremder Phantasie, Leidenschaft und Betrugs; seine eigne Phantasie und Sinnesart hat indessen doch auch einigen Einfluß, vorzüglich bey der Auslegung des fremden Orakels.

Bey dem Urtheil, ob etwas Schwärmerey, ob es Aberglauben sey oder nicht? muß man das Subiektive und das Obiektive nicht mit einander verwechseln. So kann einer subiektiv ein Phantast oder ein Schwärmer seyn d. h. innere übernatürliche Erfahrungen zu machen wähnen, ohne es gleichwohl obiektiv zu seyn d. h. ohne etwas Unvernünftiges für wahr zu halten. Vielleicht bildet er sich ein, daß ihm etwas eingegeben sey, was gleichwohl seine eigne Vernunft oder sein Gewissen ihn gelehrt hat. Eben so kann auch ein Anderer subiektiv abergläubisch seyn d. h. ein übernatürliches Faktum glauben, und in moralischen und religiösen Dingen von Autorität blindlings abhängen, ohne daß derselbe Mensch es auch obiektiv ist d. h. ohne daß er etwas Vernunftwidriges um eines vermeynlich göttlichen Ansehens willen für wahr hält. Aber der Weg ist dann wenigstens bey dem ersten wie bey dem andern zum gröbsten obiektiven Wahnglauben und Aberglauben geöffnet. Dieß lehrt und erläutert die Geschichte einer ieden positiven Religion.

Der Phantast ist gewöhnlich zugleich Enthusiast; seine Gefühle und Ueberzeugungen sind mehrentheils kräftig und würksam, ihn zu beglücken, anzuspornen, zurückzuhalten, zu leiten zum Guten oder zum Bösen. Er begnügt sich auch leichter mit bloßem, innern Geistesgenuß, weil dieser bey ihm

stärker

stärker als bey dem Abergläubigen zu seyn pflegt. Der Abergläubige dagegen ist gemeiniglich minder überzeugt, und von seinem Glauben weniger belebt und weniger thätig für denselben. Die künstliche Täuschung ist unwürksamer, als die natürliche, sie macht ihm daher den äussern Genuß minder entbehrlich, und dieß ist vielleicht die Ursache, warum man mit dem Aberglauben nicht selten den gröbsten Eigennutz gepaart findet. — Es ist indeß immer ein Glück für die menschliche Gesellschaft, daß der Aberglaube selten einen hohen Grad von Würksamkeit erlangt; welch Unheil würde daraus entspringen, wenn es eben so viel Phantasten als Abergläubige gäbe, da man auf Einen enthusiastischen Schwärmer eine größere Wirkung als auf Hundert Abergläubige von gewöhnlichem Schlage zu rechnen hat.

Man vergl. David Hume's Versuch über den Aberglauben und die Schwärmerey.

§. 15. c.

Durch alles dasjenige, was hier (§. 15. a. b.) über und wider den moralischen und religiösen Mysticismus gesagt worden ist, wird weder der Werth der Religion und ihr Einfluß auf die Moralität überhaupt herabgesetzt, noch insbesondere der Zusammenhang des religiösen Glaubens mit gewissen merkwürdigen Thatsachen geläugnet, am wenigsten aber die moralische Vortreflichkeit des Evangeliums angegriffen, oder wohl gar der Umsturz der Christlichen Glaubensverfassung angekündigt. Um dieß einleuchtend zu machen, werden folgende Behauptungen aufgestellt und kürzlich gezeigt, wie sich ihre

Annahme mit der Bekämpfung des Mysticismus vereinigen lasse.

1. Die Begriffe und Ueberzeugungen von einer Gottheit und von Unsterblichkeit unsrer Seele haben den *größten und wohlthätigsten Einfluß auf die Moralität*, sofern sie aus der moralischen Vernunft selbst abgeleitet und durch theoretischen Vernunftgebrauch geläutert sind. — Der Mystiker läßt alle Moralität ihrem Wesen nach von religiösen Ueberzeugungen, und diese letztern nicht von Vernunft, sondern von übersinnlicher Anschauung abhängen. Dadurch hört der Einfluß der Religion auf die Sittlichkeit auf, wohlthätig zu seyn.

2) Der *religiöse Glaube* an eine Gottheit und an Unsterblichkeit ist sogar *nothwendig* zu unbeschränkter und thätiger Genehmhaltung des Sittengesetzes. Moralität muß um ihrer selbst willen Religion erzeugen. Der Mystiker geht aber so weit, daß er selbst die Idee des Sittengesetzes von Religion und zwar von positiver Religion ableitet. —

3) Der *Glaube an religiöse und moralische Lehren*, der sich auf sinnlich erläuternde, die Aufmerksamkeit erregende und die Autorität eines Lehrers befestigende, ausserordentliche (für übernatürlich gehaltene) *Thatsachen*, wenigstens zum Theil, gründet, hat und behauptet seinen Werth, als ein wichtiges und zum Theil, für gewisse Zeitalter und Menschen, unentbehrliches Hülfsmittel zur Verbreitung

kung geläuterter sittlicher Begriffe, zur Erhaltung guter äusserlicher Sitte und zur Erziehung des menschlichen Geschlechts überhaupt — obgleich subiektive Abergläubigkeit dabey geschont, benutzt, oft auch sogar unterhalten, und dadurch obiektiver Aberglaube begünstigt, und der Hang zur Phantasterey genährt werden mußte. Ursprünglich hatte doch die Vernunft ihren Einfluß auf das, was als Religion geglaubt wurde, und in der Folge kann sich ein vernünftiger Glaube selbst durch Veranlassung positiver Sitten- und Religionslehren, die einmahl vorhanden sind, entwickeln und die nachtheiligen Würkungen des Aberglaubens zerstören, wie die Geschichte der Aufklärung würklich lehrt.

4) Eine sittliche und religiöse Offenbahrung in dem Sinne, da man nicht eine den Gesetzen des menschlichen Erkenntnißvermögens unangemessene Mittheilung solcher Begriffe und Lehren, die den Zwecken und Bedürfnissen der praktischen Vernunft keinesweges anpassen (eine eigene, der Vernunft entgegengesetzte Erkenntnißquelle) — sondern überhaupt (ein eignes, auf Vernunft sich beziehendes und ihre religiöse Ausbildung befördendes, Erkenntnißmittel der Religion d. i.) eine Veranstaltung der Vorsicht darunter versteht, vermittelst gewisser aufferordentlicher Begebenheiten die Bekanntschaft mit sittlichen und religiösen Wahrheiten und den Glauben an dieselbigen zu befördern und zu verbreiten, und dadurch

dem Menschen die Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse durch sich selbst zu erleichtern — ist nicht nur möglich, d. h. die Menschheit ist dafür empfänglich und ihrer bedürftig, sie stimmt mit den Begriffen von Zweckmäßigkeit und göttlicher Weisheit überein, sondern sie ist auch als würkliche Thatsache erweislich. Offenbarung in diesem Sinne anzunehmen, ist keinesweges Mysticismus; denn dabey bleibt die Vernunft in ihrer obersten Würde, die Untersuchung frey und das Sittengesetz der Vernunft dasjenige, was zuletzt über alles entscheidet.

5) Das Evangelium in seiner wahren, ursprünglichen Gestalt war — dieß lehrt die älteste Geschichte desselben — kein Mysticismus; es schloß sich ganz an die Bedürfnisse und Begriffe der menschlichen Natur und Vernunft an, und verschaffte sich eben dadurch Eingang, ewige Dauer und unendliche Würkung. Den Hang des Menschen zur Schwärmerey und zum blinden Glauben konnte es nicht überall und auf einmahl überwinden, ob es ihm gleich kräftig entgegenwürkte, und nur nicht gewaltsam und unweise Zerstörung drohte. Sobald man es mit Mysticismus verband oder gar darein verwandelte, es zum Gegenstand des blinden Glaubens machte, und von der Natur und Vernunft zu trennen, ja ihr sogar entgegen zu setzen anfieng: sobald war auch sein eigner kräftiger und wohlthätiger Geist verlohren, und sein Zweck verfehlt. Sittenverderbniß, Geisteslähmung, Intoleranz und Verwüstung waren Folgen des Aberglaubens und der

Schwär-

Schwärmerey, nicht des reinen, lautern Evangeliums. Diesem sein Verdienst um Menschheit, Vernunft und Sittlichkeit abzusprechen, oder es auch nur verkleinern zu wollen, müßte man entweder sehr unwissend, oder sehr undankbar seyn.

6. Hieraus lassen sich auch die richtigen Begriffe von einer Biblischen, Christlichen oder Theologischen Moral bestimmen.

Biblische Moral ist nichts anderes, als eine pragmatische Geschichte der sittlichen Begriffe, so fern sie aus den ältesten Urkunden des Judenthums und Christenthums geschöpft wird; sie ist also ein Theil der Geschichte moralischer Begriffe überhaupt, von der sie durchaus nicht getrennt werden dürfte, um ein zusammenhängendes, verständliches und lehrreiches Ganzes zu seyn. *)

Christliche Moral, oder theologische Moral wäre dagegen eine wissenschaftliche Bearbeitung der einzelnen moralischen Lehren des Evangelium und der ältern Sittenlehrer, woran es sich anschließt, und müßte daher vornehmlich den Geist oder das Princip dieser Lehren erforschen, und ihm gemäß die einzelnen ausdrücklich vorgetragenen, oder auch nur vernünftig daraus herzuleitenden, Sittenlehren methodisch entwickeln. Sie ist also Philosophie, durch Aussprüche jüdischer und christlicher Originallehrer erläutert, und da ihr Zweck nicht, wie bey der biblischen Moral, blos historisch, sondern wissenschaftlich und moralisch

*) Vergl. meine Dissertt. de theologia biblica. Ien. 1788. 4.

ralisch ist: so ist ihr iedesmahliger Werth an die Fortschritte gebunden, die sie mit der übrigen Philosophie und mit der Bildung der Menschheit überhaupt zugleich und parallel macht. Könnte die Christliche Moral nicht mit der Ausbildung der Menschheit fortschreiten: so müßte das Christenthum Mysticismus seyn, und die Christliche Moral wäre eine Quelle des Sittenverderbens und der Sklaverey des Geistes. Die Christliche Sittenlehre gewann oder verlohr, ie nachdem die Philosophie über moralische Gegenstände sich veredelte oder ausartete. Versuche, das Christenthum auf Principien zurückzuführen, können zwar nicht blos exegetisch seyn, aber sie müssen doch sich an historische Erklärung anschliessen, oder sie verrücken den Gesichtspunkt. Die Erklärung des Sinnes von den moralischen und religiösen Aussprüchen eines alten Schriftstellers z. B. eines Plato oder Paulus kann blos von historischen und philologischen Gründen abhängen, und es ist eben so unehrlich als ungeschickt, wenn man diese nach Maasgabe der philosophischen Begriffe eines ieden Zeitalters abändern und etwa aus der Kantischen Vernunftcritik bestimmen will, was der Apostel Paulus den Römischen Christen geschrieben habe. — Allein die Entwickelung dieses Sinnes, die nähere und bestimmtere Angabe der zum Theil entfernteren Merkmahle, die in gewissen Begriffen enthalten sind, die Zurückführung einzelner Lehren auf Prinzipien, ihre systematische Verkettung und wechselseitige Bestimmung, ist keine Sache, die der bloße Philolog oder Historiker zu Stande bringt, sondern

dern die dem Philosophen zukommt, welcher dabey von allen Fortschritten seines Zeitalters Gebrauch machen und dadurch vielleicht in den wahren Geist eines Plato oder Paulus tiefer eindringen kann, als es selbst die Zeitgenossen jener Schriftsteller vermochten. *) — Hiernach

*) Ich kann nicht der Versuchung widerstehen, folgende Worte eines mir unbekannten Verfassers, welche mit meiner hier geäusserten Vorstellungsart vollkommen übereinstimmen und dieselbe treffend erläutern, den Lesern dieses Buchs in dieser Anmerkung mitzutheilen: „Die Lehrsätze des Christenthums, welche ursprünglich populäre Religion lehren, und in der Volkssprache, eben darum aber unbestimmt ausgedruckt sind, lassen sich in iede philosophische Sprache übersetzen, und können bey dieser Uebersetzung an Genauigkeit gewinnen; sie werden dadurch von unächten Nebenvorstellungen gereiniget. Soll man Beyspiele hiervon geben, so könnte man sagen: Descartes setzte die einfache Natur, Leibnitz die Weisheit Gottes in neues, helleres Licht. Kant wird die Theologie dadurch aufhellen und reinigen, daß er die Idee von der Heiligkeit Gottes an die Spitze derselben stellt. Uns Menschen liegt in Absicht auf Gott das Meiste daran, das würkliche Maaß seiner Güte gegen uns zu wissen. Suchte Leibnitz uns dadurch zu beruhigen, daß er sagte: Gott ist gerade so gütig gegen uns, als die uns unbekannten Regeln seiner Weisheit es erlauben, so giebt uns Kant einen uns nicht mehr unbekannten Bestimmungsgrund dieser Weisheit an, und sagt: die physische Güte Gottes gegen uns ist gerade so groß, als unser moralischer Zustand es zuläßt; denn er ist heilig. In der Spekulation bringt uns das Positive zwar nicht viel weiter; aber in Rücksicht auf das, was wir zu thun und zu erwarten haben, stehen wir fester. Leibnitz machte Vollkommenheit überhaupt zu unserm Endzweck; Kant bestimmte die moralische Vollkommenheit.

nach sind nun auch folgende neueste Versuche einer Verbindung des Christenthums mit der neuesten Philosophie zu beurtheilen:

Einzig möglicher Zweck Jesu, aus dem Grundgesetze der Religion entwickelt. Berlin 1789.

Versuch einer Critik der Religion und religiösen Dogmatik, mit besonderer Hinsicht auf das Christenthum. Berlin 1790.

Joh. Wilh. Schmid über den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel. Jena 1790. 8.

Censur des christlich protestantischen Lehrbegriffs. Berlin 1791. Erste Fortsetzung. 1791. 8.

Der Geist wahrer Religion. Eine Idee von S. Marburg 1791. 8.

Ideen zur Critik des Systems der christlichen Religion von Ständlin. Göttingen. 1792.

Vor allem aber:

Die Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft. Von Im. Kant. Kö-

heit. Jener Standpunkt war vielleicht höher; dieser gewährt eine hellere Aussicht." Oberdeutsche Allg. Lit. Zeit. 1792. St. 138. S. 960. die Recens. von Döderleins Theol. Journ. Erst. Band. Erst. Heft.

Königsberg. 1793. Neue Aufl. 1795. und im Bezug darauf:

D. Storr Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam Kantii de religione doctrinam. Tubing. 1793.

D. Storr's Bemerkungen über Kants Philosophische Religionslehre. Nebst Bemerkungen über Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbahrung. Tübing. 1794.

Einige Bemerkungen, das Studium der Theologie betreffend. Nebst einer Abhandlung über einige Aeusserungen des Hrn. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend, (v. Dr. Rosenmüller) Erlangen 1794. 8.

7. Lehrern des Christenthumes gebietet die Weisheit, den Glauben an das Christenthum selbst bey dem Volke immer mehr auf seinen moralischen Innhalt zu gründen, ihn zur Bildung der Menschheit aus sich selbst zu gebrauchen, und dadurch, daß sie diese Stütze der Religion und Moralität befestigen, iede andre, die dem Aberglauben und der Schwärmerey zu statten kommt, entbehrlich zu machen, und eben dadurch zu entfernen. Aber die Klugheit räth ihnen zugleich die Vorsicht an, die Autorität, auf welcher bis iezt subiektiv die Religion vieler Menschen beruht, nicht gewaltsam anzugreifen, und den Einfluß unmittelbar zu schwächen, den sie als solche, zunächst zwar nur auf Legalität und äussere ordentliche Sitte hat, zufälliger und entfernter Weise aber auch selbst

selbst auf Moralität haben kann. Den positiven, d. h. blinden Glauben, als solchen, geflissentlich zu befördern, wäre eine niedrige Verrätherey an der Menschheit, welche selbst durch den Vorwand der menschenfreundlichsten Absicht sich nicht rechtfertigen ließe; ihn gerade zu stürzen, wäre ein thörichter und gefährlicher Versuch, eine Krankheit des menschlichen Geistes, durch Ertödtung aller seiner Würksamkeit zu hemmen. Die gestärkte Natur reinigt sich selbst. Positive Aufklärung zieht die negative von selbst nach sich. Der blinde, blos historische Glaube verliert von selbst seinen Einfluß, sobald der moralische Vernunftglaube zu einer gewissen Stärke und Kraft gediehen ist. S. die Religion der Vollkommnern von D. Wilh. Abr. Teller. Berlin 1792. 8.

§. 16.

b. Moralische Sensualisten.

Der sittliche Sensualismus oder Epikurismus erklärt die sittlichen Gesetze für Erzeugnisse der (empirischen) Vernunft, angewandt auf die Erkenntniß von den sinnlich wahrnehmbaren Folgen unsrer Handlungen für die Annehmlichkeit und Glückseligkeit unsers Lebens — des irdischen, als des einzigen, wohin sinnliche Anschauung und Kenntniß reicht. Diese Philosophie befördert zwar einigermassen den Vernunftgebrauch in dem sinnlichen Erfahrungskreise, schränkt aber zugleich denselben, und mit ihm selbst die Gesinnung, auf das Sinnlichangenehme und auf eigenen Genuß des Erdenlebens ein, und strebt vergebens nach dem Besitz allgemeingültiger

ger und unbedingtnothwendiger Grundsätze, welche die Vernunft sucht, und in deren Kentniß und Befolgung sie sich allein ihrer höchsten Vollkommenheit und Würde bewußt wird.

Dem sittlichen Sensualisten ist Streben nach Glückseligkeit, durch Gebrauch der natürlichen Mittel zu Befriedigung menschlicher Triebe und Neigungen, Tugend; die Sinnlichkeit ist seine Gesetzgeberin; die Vernunft ist nur Lehrerin des Gesetzes, welches sie selbst erst aus Erfahrung lernt. Sein höchstes Gut ist diese Glückseligkeit selbst, der natürlich erreichbare möglichst harmonische Sinnengenuß; Triebfeder zur Erfüllung seiner Pflicht ist seine natürliche Neigung zur Glückseligkeit, sein sinnliches Bedürfniß, sofern er nur über die Art, es bestens zu befriedigen, aufgeklärt ist. Seine Hoffnung auf Glückseligkeit beruht auf der Einsicht in die Zweckmäßigkeit der natürlichen Mittel, die er in dieser Absicht anwendet, sie ist also beschränkt auf diese Welt, und auf seinen Gesichtskreis, und von religiöser Ueberzeugung so unabhängig, daß sie auch nicht einmahl darauf hinführt, oder ihren Mangel ersetzt. Ein System blos für den sinnlichen Menschen, sofern er es ist. Es giebt in diesem System keine andern als sinnliche Bestimmungsgründe des Willens, also keine Freyheit und Selbstthätigkeit sondern — einen sinnlichen Fatalismus.

Auch das Naturrecht des Sensualisten wird auf Triebe gebaut. — M. vergl.

Joh. Christ. Claproth Grundriß des Rechts der Natur. Göttingen. 1749. 8.

Joh. Jac. Schmauß neues System des Rechts der Natur. Göttingen. 1754. 8.

„Wo Kraft und Trieb ist, da ist Recht" ist ein Lieblingsgrundsatz modischer Sensualphilosophen, der selbst in das natürliche Staatsrecht übergetragen, und hier, je nachdem die Umstände beschaffen sind, bald für bald wider das Recht zu einer Revolution gebraucht wird.

Die Theologie des consequenten Sensualisten kann in Ermangelung der Begriffe von innerer, wesentlicher Willensgüte, nur einen sinnlichen Gott, von sinnlich interessanten Eigenschaften aufstellen; einen Geber und Vertheiler der Glückseligkeit, nicht nach Würdigkeit oder nach praktischen Prinzipien a priori, sondern nach blos physischen Gesetzen, worauf uns die Betrachtung der Natur ohne Beyhülfe höherer praktischer Principien führt. Sie ist physischer Theismus, der in Verbindung mit Klugheit eine sinnliche, eigennützige Religion hervorbringt. Diese Theologie hat aber auch den Fehler, daß sie, wenn sie consequent verfahren will, keinen Ueberzeugungsgrund für die Gültigkeit selbst dieser eingeschränkten Begriffe von einer Gottheit und zukünftigen Welt anführen kann.

§. 17.

3. Moralische Rationalisten.

Der moralische Rationalismus oder Purismus unterscheidet sich durch folgende Sätze:

1) Es

1) Es giebt allgemeingültige Principien, für das Thun und Lassen der Menschen — gegen die ausdrückliche Behauptung des allgemeinen sittlichen Skepticismus (§. 13.), und gegen die richtige Folge von dem (physischen oder hyperphysischen) Empirismus. §. 14.

2) Diese Principien liegen und gründen sich nicht ausserhalb der menschlichen Natur und Vernunft — gegen den sittlichen Mysticismus (hyperphysischen Empirismus), dessen Behauptung den möglichen und wahren Gebrauch der Vernunft, den empirischen sowohl als den reinen, in Ansehung sittlicher Gegenstände gänzlich aufhebt. §. 15.

3) Die empirische oder lediglich auf Sinnlichkeit angewandte Vernunft enthält diese Grundwahrheiten ebenfalls nicht — gegen den wahren, physischen Empiristen, Sensualisten oder Epikurer. §. 16.

4) Sie sind also in der reinen Vernunft ursprünglich enthalten, welche daher reine praktische Vernunft heißt, — gegen alle übrige Systeme, und

5) werden nur auf sinnliche, gegebene Gegenstände angewendet — gegen den Mysticismus in Ansehung der sittlichen Sphäre.

Die Moralität soll in diesem System 1) allgemein erkennbar 2) natürlich erkennbar 3) innerlich, durch innere Merkmahle der Handlungsweise selbst, abgesondert von ihren äussern Folgen, erkennbar,

bar, 4) a priori, aus dem Wesen der reinen Vernunft erkennbar, und dennoch 5) empirisch anwendbar seyn. Eben so das Recht, als ein Gegenstand des Naturrechts, und die Gegenstände der Religion.

Das Gesetz, wornach ich handlen soll, liegt (nach diesem System) in meinem eignen Geiste; Tugend ist daher freye Befolgung meines eigenen unmittelbaren Gesetzes. Sie selbst ist mein höchstes Gut, und die Vorstellung jenes Gesetzes und dieses Gutes ist selbst die einzige ächte Triebfeder, es zu befolgen. Ich denke mir und glaube ein unsterbliches Daseyn meines Wesens in einer moralischen Welt, unter Regierung einer moralischen Gottheit, die mein unbezwingliches und der Pflicht untergeordnetes Verlangen nach Glückseligkeit so befriedigen wird, daß ich in dieser Voraussetzung meinen obersten Zweck unbeschränkt befolgen kann, ohne den andern ebenfalls natürlichen und nothwendigen Zweck, die Glückseligkeit aufzugeben — welches mein Wille ist. Mein Wille ist absolut frey, nichts in der Welt kann mich zwingen, gegen das sittliche Vernunftgesetz zu handlen.

In diesem System wird das Daseyn allgemeingültiger praktischer Grundsätze nicht nur angenommen, sondern auch eine Quelle angegeben, woraus dergleichen Erkenntnisse herfliessen können; dem Vernunftgebrauche wird sein möglichster Umfang gegeben, ohne Ueberschreitung seiner natürlichen Gränze; beyden Hauptverirrungen des sittlichen Charakters, nehmlich der sittlichen Schwärmerey, welche das Naturvermögen übersteigen möchte, und der sinnlichen Denkart, die sich eigenmächtig engere Gränzen steckt, wird

wird auf das bestimmteste vorgebeugt, und also eine Sittlichkeit in der Idee aufgestellt, die der innern Würde und der äussern Lage des Menschen im gleichen Verhältniß angemessen, die eben so erhaben als menschlich ist.

Anmerkung.

S. Snell über den Empirismus und Purismus in der Moralphilosophie, im Anhange zu Dess. Schrift: Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit. S. 432.

In dieser Moralphilosophie wird das, hier nur in seinen Grundlinien vorgezeichnete, System des Rationalismus ausgeführt. In der Critik der praktischen Vernunft wird seine Gültigkeit erwiesen. In der Metaphysik der Sitten werden die reinen moralischen Begriffe und Urtheile selbst entwickelt. In der angewandten Moral wird endlich auch die Art und Weise gezeigt, wie der Mensch in seiner sinnlichen Sphäre seine reinen sittlichen Vernunftideen realisiren kann und soll.

§. 18.

Folgerung.

Die Metaphysik der Sitten (§. 9.) ist nach dem Rationalismus (§. 17.) ein System praktischer Vernunftwahrheiten, die aus der reinen Vernunft ihrem Wesen nach entsprungen (transscendental), aber auf Gegenstände der sinnlichen Erfahrung — also auch auf den Menschen, auf seine Verhältnisse und Handlungen anwendbar (immanent) sind. Die Critik der praktischen Vernunft untersucht die Möglichkeit (Erkennbarkeit, Gültigkeit, Anwend-

barkeit) dieser Wahrheiten aus Principien, oder aus dem Wesen der Vernunft.

Anmerkung.

Transscendental heißt eine Vorstellung, sofern sie aus der Natur des Vorstellungsvermögens selbst entsprungen, und darin a priori, d. h. vor aller Erfahrung gegründet ist, sich aber doch auf Gegenstände der Erfahrung bezieht. — Der Gegensatz ist eine empirische Vorstellung. Immanent heißt eine Vorstellung, oder ihre Anwendung, sofern sie nur auf Gegenstände der Erfahrung bezogen wird. Es steht dem Transscendenten entgegen. Beyspiele zur Erläuterung giebt mein Worterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften (Jena 1788.) im Art. Transscendental.

§. 19.

Probleme der praktischen Vernunftcritik.

Die Critik der praktischen Vernunft muß Principien aufsuchen, woraus sich die Möglichkeit ableiten läßt,

1) zu wissen, was wir thun sollen;

2) dieß thun zu wollen;

3) und es würklich zu thun.

Die Fragen, welche sie beantworten muß, sind demnach:

1. Hat die Vernunft apodiktisch gewisse Grundsätze für das Thun und Lassen vernünftiger Wesen?

(1) Wie

(1) Wie sind sie möglich?

(2) Welches sind dieselben?

2. Sind sie anwendbar auf den Menschen und auf ein endliches Vernunftwesen überhaupt?

(1) Kann man nach ihnen Handlungen beurtheilen?

(2) Ihnen gemäs Handlungen billigen oder misbilligen?

(3) Dieser Billigung und Misbilligung gemäs handlen?

Die Möglichkeit von allem dem muß sowohl praktisch als theoretisch dargethan und gegen Einwürfe gerettet werden.

§. 20. a.

Vier praktische Absoluta.

Diese Principien müssen auf absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit führen, wenn die Moral gegen alle Entstellung durch sensuellen (§. 16.) oder mystischen Empirismus (§. 15.) und gegen iede Erschütterung durch sittliche Zweifelsucht (§. 13.) völlig gesichert seyn soll. Wir suchen daher

1) eine allgemeingültige, absolut nothwendige praktische Regel — ein sittliches Grundgesetz der Vernunft.

Die Regeln der sinnlichen sowohl als der übersinnlichen Glückseligkeit können ihres Ur-

sprungs wegen nicht allgemein gültig seyn; sondern sie müssen mannigfaltig von einander abweichen, und sich so wie ihre Grundlage verändern. Diejenigen Regeln, worauf der Begriff von sinnlicher, natürlicher Glückseligkeit führt, weichen ab, so wie die Erfahrungen, das Temperament, die angewöhnten Neigungen, die Verhältnisse jedes Individuum verschieden und veränderlich sind. Eben diesem Wechsel und dieser Abweichung ist aber auch die Moral des Mystikers ausgesetzt. Seine Idee von der Gottheit und von dem künftigen Leben, oder auch sein Begriff von überirdischem, gegenwärtigen Gottesgenuß ist doch am Ende das Resultat der individuellen Stimmung seiner Sinnlichkeit und seiner Einbildungskraft — weil die Vernunft davon ausgeschlossen ist. Seine vermeyntlich göttlichen Eingebungen sind doch durch kein einziges sicheres Merkmahl zu unterscheiden von den Inspirationen seines Temperaments, seines Geschmacks, seiner Phantasie. Die fremde Offenbahrung wird von dem Abergläubigen jenen sinnlichen Stimmungen gemäß angenommen, gedeutet und modificirt.

2) Ein allgemeingültiges, absolut nothwendiges Ziel — ein höchstes absolutes Gut für die Vernunft.

Das Ziel der Neigungen ist unendlich verschieden und veränderlich; es kann also nicht als Gegenstand des allgemeinen und immerwährenden Strebens festgesetzt werden.

Wenn man die Sinnlichkeit fragt, so hat jeder ein anderes höchstes Gut, weil hier alles

auf

auf veränderliche Temperamentsneigung, Gewöhnung, Meynung ankommt. Für den Einen ist das höchste Gut — Nichtsthun — für den andern, Ehre — Geld — Befriegung des Geschlechtstriebes — des Geschmacks. Selbst die himmlische Glückseligkeit wird dennoch klimatisch und personell modificirt. Der Jude sitzt in Abrahams Schoos — —

3) eine allgemeingültige, absolut nothwendige Triebfeder, jenes Gesetz beobachten und jenem Ziel nachstreben zu wollen — eine Triebfeder der Vernunft.

Die Antriebe der Sinnlichkeit zu legalen Handlungen sind weder bey allen Subiekten dieselben, noch in iedem Falle zu dieser Absicht würksam, und also unsicher. Es muß demnach etwas anderes geben, wodurch ein nothwendiger Zusammenhang der Sittlichkeit mit dem Willen überhaupt bestimmt wird.

Sinnliche Triebfedern zur Legalität sind z. B. der Ehrtrieb; der Trieb nach lebhaften oder stillen Genuß; nach grober oder feiner Sinnenlust; nach Vergnügungen des Verstandes, der Einbildungskraft, des Herzens; die Neigung zur Ruhe und zum Frieden in der Gesellschaft; die Menschenliebe; die Neigung zum mittelbaren oder immittelbaren Vergnügen u. s. w. Sie kommen aber alle in der Eigenschaft überein, daß sie zwar öfters zu demienigen antreiben, was dem Gesetz gemäß ist, öfters aber auch gesetzwidrige Handlungen veranlassen und

niemahls der durch sie allein bestimmten Handlung einen innern Werth verschaffen können.

4) Eine allgemeingültige, absolut nothwendige Bedingung, wodurch der Wille, das Sittengesetz zu befolgen, dem höchsten Gute nachzustreben und von der vernünftigen Triebfeder bestimmt zu werden, sich gegen alle Hindernisse bedingt nothwendiger, entgegenstehender Antriebe behaupten, mit allen übrigen natürlichen Bestrebungen des Begehrungsvermögens vereinigen, den an sich nicht vernünftigen Neigungen das Gleichgewicht halten, und sich mit denselben verbinden kann. Dieses absolute Mittel, die Hindernisse von dem gänzlichen Erfolg der sittlichen Triebfedern wegzuräumen, muß ebenfalls die reine Vernunft darbieten, weil es durch die empirische Vernunft niemahls allgemein ausreichende Sicherheit bekommen könnte.

Die empirische praktische Vernunft, d. i. die Klugheit, bringt, wenn sie mit dem Gebrauch der reinen praktischen Vernunft, d. h. der Rechtschaffenheit möglichst verbunden wird moralische Klugheit hervor. §. 8. Diese kann zwar irgend eine zufällige Vereinigung zwischen der Sittlichkeit und Glückseligkeit hervorbringen, dennoch aber den Widerstreit der Vernunft und Sinnlichkeit nicht gänzlich beylegen.

§. 20. b.

Theoretisches Absolutum.

Diese vier praktischen Absoluta (§. 20. a.) setzen insgesammt noch Ein theoretisches Absolutum, nehmlich ein absolutes Vermögen zu handlen, d. h. Freyheit voraus. Die Critik der praktischen Vernunft muß also auch diese Forderung erfüllen, und bis an die Gränze hinführen, wo sich die spekulative und praktische Vernunft mit einander verbinden.

§. 21. a.

Erstes Problem.

Das erste Problem untersucht 1) den Charakter eines praktischen Gesetzes überhaupt; 2) den Innhalt desselben.

Anmerkung.

Man vergl. ausser den Kantischen Schriften,

J. G. L. Kiesewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. 2 Theile, Berlin 1789. 1790. 8.

Ueber die bisherigen Gründe der praktischen Weltweisheit, in Kosmanns Magazin Stück 1. S. 17. ff.

Moses Mendelssohn über die Moralprincipien, Berl. Monatsschrift. Merz 1786.

G. Hufeland über den Grundsatz des Naturrechts. Leipz. 1785. 8.

Genz über den Ursprung und die obersten Principien des Rechts, Berlin. Monatsschrift. April 1791.

Feders Abhandlung über die allgemeinsten Grundsätze der praktischen Philosophie, in der Vorrede zur zweyten Auflage seiner Untersuchungen über den menschlichen Willen. Dritter Band. Lemgo. 1792.

Ueber den höchsten Grundsatz der Moral in Eberhards Philosoph. Magazin. B. 4. St. 3. S. 366 ff.

Vergleichung der peripatetischen, academischen, stoischen, Wolfischen und Kantischen Moralphilosophie. Ebendaselbst. S. 373. ff.

Kant über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berlin. Monatsschrift. 1793. Septembr.

Versuch einer neuen Darstellung des Moralprincips und Deduktion seiner Realität. Von Salomon Maimon. Berlin. Monatsschrift. November. 1794.

§. 21. b.

A. Allgemeine Auflösung.

Die allgemeine Untersuchung über die Möglichkeit eines allgemeingültigen praktischen Gesetzes beschäftigt sich mit drey besonderen Fragen in folgender Ordnung:

1) Wie sind praktische Regeln oder Vorschriften überhaupt möglich?

2) Wie sind praktische Grundsätze möglich?

3) Wie

3) Wie sind absolute praktische Grundsätze oder Gesetze möglich?

Der Innhalt dieser Grundsätze läßt sich nachher erst bestimmen.

§. 22.

Praktische Regeln überhaupt.

Ein Gedanke (Begriff), insofern er einem Mannigfaltigen gegebener Vorstellungen Einheit und nothwendigen Zusammenhang ertheilt, heißt eine Regel. Diese ist theoretisch, wenn und sofern das Mannigfaltige in dem Stoffe zur Erkenntniß eines Gegenstandes (z. B. in Empfindungen, Anschauungen, Begriffen) besteht; praktisch (eine Vorschrift), wenn und insofern dieses vereinte Mannigfaltige an sich selbst Stoff zum Begehren, d. i. zum Würksamseyn des Subiektes nach gegebenen Vorstellungen (§. 5.) ist, z. B. Begierden, Wünsche, Vergnügen, Güter.

Das Mannigfaltige, dessen Einheit und Zusammenhang durch einen Begriff bestimmt ist, heißt regelmäßig. Das Regelmäßige ist daher, so weit die Regel geht, immer auf dieselbe Weise verknüpft.

Anmerkung.

Die theoretische Regel bestimmt lediglich die Verknüpfung der Vorstellungen, oder des Stoffes zur Vorstellung, für die Erkenntniß eines Gegenstandes, z. B. das Verbum activum regiert den Accusativ; auszeichnende äußere Frömmigkeit ist selten mit Rechtschaffenheit

senheit vereint; wo Schleim ist, da ist Schwäche; eine Rede, die Eindruck machen soll, muß von dem Ausdruck eigner Ueberzeugung und eignen Gefühls des Redners begleitet seyn. Physische, chemische, medicinische Regeln sind insgesammt von theoretischer Art, gesetzt auch, daß sie die Mittel zu Erreichung eines gewissen Zweckes ausdrücken sollten.

Die praktische Regel (Vorschrift) bestimmt zugleich die Verknüpfung und den Zusammenhang der Handlungen; ihre Beziehung zu Einem, z. B. sey enthaltsam, mäßig, sanftmüthig — in Bezug auf einen individuellen Zweck, oder auf den generellen Zweck der Glückseligkeit oder auf den schlechthin universellen Zweck der Sittlichkeit. Kunstregeln, Klugheitsregeln, Sittenregeln.

Nähere Bestimmungen dieses Begriffs giebt die Metaphysik der Sitten.

§. 23.

Praktischer Verstand überhaupt.

Die Bestimmung der Einheit in dem Mannigfaltigen des Vorstellungsvermögens überhaupt, d. i. eine Regel, ist immer ein Begriff; ein Begriff setzt aber Verstand in weitläuftigem Sinne oder höheres Erkenntnißvermögen voraus. Wo dieses in würksamer Verbindung mit dem Begehrungsvermögen in Einem Subiekte, d. i. als praktischer Verstand vorhanden ist, da ist das Entstehen praktischer Regeln begreiflich.

§. 24.

Praktische Regeln und Verstand in engerm Sinne.

Was durch die erste Handlung dieses Verstandes oder durch die einfachste Abstraktion aus dem gegebenen Mannigfaltigen, d. i. durch Verstand in engerem Sinne entsteht, ist nur eine Regel in engerem Sinne (kein Grundsatz). So lassen sich so wohl theoretische als auch praktische Regeln in engerem Sinne, iene durch den theoretischen, diese durch den praktischen Verstand in engerer Bedeutung begreifen.

§. 25.

Praktische Grundsätze überhaupt.

Durch eine fortgesetzte Funktion des Verstandes überhaupt, eine höhere Einheit in demienigen zu bestimmen, was schon durch die erste Verstandeshandlung verbunden ist, d. i. durch Vernunft überhaupt entstehen höhere Regeln, die mehrere in Eins verbinden, d. i. Grundsätze in allgemeiner Bedeutung. Aus mehreren praktischen Regeln, die in Einem allgemeinen Satze vereinigt sind, werden praktische Grundsätze überhaupt.

Anmerkung.

Ein Beyspiel dieser Reduktion auf allgemeinere Regeln ist dieses:

Mäßige deine Begierde zu essen, zu trinken, zu schlafen, zur Geschlechtslust ꝛc. — überhaupt deine grobsinnlichen, thierischen Begierden. Hänge den Vergnügungen feinerer Art, der höheren Sinne,

Sinne, des Auges, des Ohres, der Einbildungskraft nicht ausschweifend nach, d. h. überhaupt — mäßige die feineren sinnlichen Begierden. Alles zusammengefaßt — Mäßige deine sinnlichen Triebe überhaupt. — So enthält die generelle Therapevtik lauter Resultate aus den besondern medicinischen Rathschlägen, welche die specielle Therapevtik ertheilt. Die letzteren sind der Erkenntnißgrund von den allgemeinen therapevtischen Grundsätzen. Diese können aber wiederum zur methodischen Erlernung und Anordnung der speciellen medicinischen Regeln dienen.

§. 26.

Praktische Grundsätze in engerer Bedeutung, oder empirische, praktische Grundsätze a priori.

Ein praktischer Grundsatz (§. 25.) setzt immer einen höhern Begriff voraus, welcher den ihm untergeordneten Regeln Einheit giebt. Dieser höhere Begriff wird entweder aus den niedern Begriffen durch bloße Abstraktion gezogen, und der Grundsatz entsteht analytisch, oder er wird aus der Vernunft selbst (reine Vernunft) unmittelbar a priori geschöpft, und den praktischen Regeln übergeordnet — der Grundsatz entsteht synthetisch. So entstehen zwey Arten praktischer Grundsätze.

Geschieht diese Vereinigung mehrerer Regeln lediglich durch Abstraktion von demjenigen, was in dem mannigfaltigen Inhalte mehrerer Regeln verschieden, und durch Aushebung desienigen, was darinnen identisch ist (analytisch), so ist das Produkt dieser Handlung ein Grundsatz in engerem Sinne, und wird der empirischen Vernunft

nunft zugeschrieben. Die praktischen Regeln auf diese Weise vereinigt, geben praktische Grundsätze in engerer Bedeutung, empirisch praktische Grundsätze.

Geschieht aber diese Vereinigung synthetisch, so entsteht ein Grundsatz a priori, ein Gesetz, welches der reinen Vernunft angehört.

Anmerkung.

Alle Klugheitsregeln sind empirisch praktische Grundsätze. Die praktischen Anleitungen zur Kur einzelner Krankheiten (in der speciellen Therapie) sind Regeln im engern Sinne. §. 24. Die Resultate, welche die generelle Therapie daraus zieht, sind Grundsätze in engrer Bedeutung. Sie sind noch immer empirisch, unterscheiden aber doch den vernünftigen Empiriker (rationalen Arzt) von dem blos handwerksmäßigen Empiriker in der Kunst. — So ists in allen Künsten überhaupt.

Für die Klugheitslehre und für die Künste giebt es keine Grundsätze a priori, und sie werden durch jeden Versuch, sie darnach zu bestimmen, und von Erfahrung unabhängig zu machen, impracticabel. Dieß gilt von allen Regeln der Aerzte, der Oekonomen, Cameralisten, Politiker, die aus bloßer reiner Theorie entsprungen seyn sollten. Sind aber gleich diese Künste nicht positiv vom Gesetze a priori abhängig: so stehen sie doch in keiner negativen Unabhängigkeit von denselben, sondern die Regel des Künstlers z. B. des Politikers ist verwerflich, sobald durch ihre Befolgung ein reines, moralisches Gesetz a priori verletzt werden müßte.

§. 27.

Maxime: Gesetz.

Ein praktischer Grundsatz subiektiv betrachtet, d. h. als eine Regel, die für den Willen eines gewissen Subiekts gilt, heißt Maxime; obiektiv betrachtet, d. i. als etwas, das allgemein gilt für den Willen iedes vernünftigen Wesens, heißt er Gesetz (§. 26.). Dieselbe Regel, dem Innhalte nach, kann, ihrer Form und der Beziehung nach auf einen einzelnen oder auf einen Willen überhaupt, theils als Maxime, theils als Gesetz vorgestellt werden.

Betrachte ich z. B. den Grundsatz der Mäßigkeit als eine Regel, die sich der Liebhaber eines dauerhaften obgleich minder lebhaften Genusses, um dieses subiektiven und zufälligen Zwecks willen, vorschreibt, so ist er eine bloße Maxime. Sehe ich auf den obiektiven, allgemeinen und nothwendigen Grund dieser Regel, der in der reinen Vernunft selbst enthalten, und von meiner subiektiven Sinnlichkeit unabhängig ist: so erscheint dieselbe Regel mir als Grundsatz a priori, als Gesetz. So ist auch die Regel: sey nicht eigensinnig, als Regel des Ehrliebenden betrachtet, eine bloße Maxime; als nothwendige Maxime eines Vernunftwesens angesehen, ein Gesetz.

Wer es sich zur Regel seiner Handlungen macht, das sittliche Gesetz zu befolgen, für den wird dieses (obiektive) Gesetz auch (subiektive) Maxime.

§. 28.

Folgerung.

Ein praktischer Grundsatz in engerer Bedeutung (§. 26.), als ein solcher betrachtet, ist nur subiektiv als eine Maxime, nicht aber obiektiv als Gesetz, gültig, weil er nur durch Abstraktion aus demjenigen, was ich begehrt, und in Bezug auf meine Begierde erfahren habe, also empirisch entstanden ist.

Er ist nur das Resultat meiner einzelnen Neigungen und Bestrebungen.

§. 29.

Materie, Form des Begehrungsvermögens.

Höchst fruchtbar ist die von Kant zuerst gemachte Unterscheidung materialer und formaler praktischer Grundsätze, zu deren Verständniß folgende Vorbegriffe erörtert werden. Unter der Materie oder dem Stoff des Begehrungsvermögens versteht man das begehrte oder zu begehrende Obiekt; die Form desselben besteht in dem Begehren oder Wollen an sich selbst, wenn man dabey von allem Obiektiven, was begehrt wird, gänzlich abstrahirt.

Anmerkung.

Materie heißt überhaupt das Bestimmbare, Form hingegen das Bestimmende, oder die Bestimmung. Man vergl. mein Worterbuch im Art. Form, Materie.

Materie des Vorstellungsvermögens heißt das Vorstellbare oder Vorzustellende, das zur Vorstellung gegebene, Objektive; Form bedeutet das Vorstellen, die Bestimmung, welche das Gegebene in der Vorstellung von dem Subiekt bekommt. S. Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens. 2tes Buch.

Es kann die Materie des Begehrungsvermögens (z. B. bey Menschen und Thieren, oder bey verschiedenen Menschen, oder auch bey demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten) dieselbe seyn; und das Begehren selbst sich dennoch durch die Form unterscheiden. Der Eine wehrt sich gegen seinen Feind, der andere wehrt sich ebenfalls; iener aus Instinkt der Rache, dieser aber aus erkannter Pflicht der Seibsterhaltung. Umgekehrt können Handlungen des Begehrungsvermögens, wenn man auf ihre Form sieht, sich völlig gleichen, so verschieden auch der Stoff derselben immer seyn mag. Zwey Menschen erfüllen beyde ihre Pflicht; allein ihre Verhältnisse sind verschieden, und ieder muß aus Pflicht in seiner Lage anders handlen, als der andere.

§. 30.

Innerer, äusserer Stoff.

Die Eintheilung des Stoffs, in den inneren und äusseren, die von dem Vorstellungsvermögen überhaupt gilt, läßt sich auch auf die Materie des Begehrungsvermögen anwenden. Aeusserer Stoff sind bey dem Begehrungsvermögen alle Gegenstände, die meine Neigung afficiren, z. B. Speisen, Getränke, Körper; innerer Stoff sind die Neigungen, und die Art und Weise, wie diese durch iene Gegenstände afficirt werden, oder die erregten Gefühle und die Begierden, sofern sie von Gefühlen abhängen.

§. 31.

§. 31.

Form, Stoff des Willens.

In Bezug auf ein vernünftiges Begehren oder Wollen (§. 5.) ist nichts für Form (des Willens) zu halten, als die vernünftige Würksamkeit an sich selbst, oder die vernünftige Handlungsweise; alles andere wird, insofern es vernünftig behandelt wird oder werden kann, zur Materie des Willens gerechnet.

Zur Materie des Willens gehört also nicht nur alles, was zur Materie des Begehrungsvermögens überhaupt gehört, als äußre Gegenstände, Neigungen und Gefühle, sondern auch das Begehren selbst, oder die Form des Begehrungsvermögens, und was diese Form an sich trägt, z. B. mein sinnliches Begehren und das Vermögen dazu: denn ich kann alles dieß, und selbst die verständigen Maximen der Kunst und der Klugheit, vernünftig beurtheilen, bestimmen und behandlen, billigen, verwerfen, einschränken u. s. w.

Die vernünftige Handlungsweise (Form des Willens) ist im Praktischen eben das, was die vernünftige Denkweise (Form des Vernunftschlusses, Erkenntniß des Einzelnen aus dem Allgemeinen) im Theoretischen ist. Sie wird auch unten daraus abgeleitet werden.

Anmerkung.

In der Lehre von der Freyheit ist diese Unterscheidung ebenfalls sehr wichtig.

§. 32. a.

Materiale, Formale Grundsätze.

Ein ieder praktischer Grundsatz (§. 25.) muß zwar eine Handlung als vernunftmäßig, d. h. zweckmäßig, und daher theils ein Obiekt, als Zweck, theils eine Handlung, als diesem Zwecke angemessen, vorstellen. Die Handlung, die er vorschreibt, muß sich immer auf ein (mehr oder weniger bestimmtes) Obiekt, als auf den Stoff (die Materie) beziehen, welcher auf eine gewisse Weise (nach der Vernunftform) behandelt werden soll. Allein es ist hier dennoch ein wichtiger Unterschied in der Art und Weise, wie sich der Grundsatz und die ihn bildende Vernunft, zu diesem Stoffe verhält.

Wir nennen einen Grundsatz material, wenn eine bestimmte Materie (Stoff) der vorgeschriebenen Handlung, oder ihr Obiekt, und eine gewisse sich auf das Subiekt beziehende Beschaffenheit desselben vorausgesetzt, und der Grundsatz selbst erst durch diese möglich und gültig wird; formal, wenn nur die Form des Willens vorausgesetzt, die Handlung dieser Form gemäß vorgeschrieben wird, und der Grundsatz dieser Form selbst seine Möglichkeit und praktische Gültigkeit zu verdanken hat.

§. 32. b.

Materiale Grundsätze.

Die Beziehung eines Obiekts auf uns selbst (§. 32. a.) besteht in einer gewissen Art und Weise, wie der Gegenstand unser Stoffempfangendes Vermögen,

gen, d. h. die Sinnlichkeit afficirt. Ob und wie ein Gegenstand unsre Sinnlichkeit afficirt, ob er angenehme oder unangenehme Gefühle hervorbringt; dieß hängt von der Natur dieses Gegenstandes ab. Diese Natur wird durch Naturgesetze, vermittelst der Erfahrung erkannt. Ein materialer Grundsatz gründet sich also auf die Natur unsrer Sinnlichkeit. Sinnlichkeit bestimmt den Zweck, und die Vernunft denkt ihn nur als Zweck, und bestimmt in einem solchen Grundsatze nur die Art und Weise, wie, und die Mittel, wodurch iener Zweck könne erreicht werden.

§. 33.

Nach solchen Grundsätzen will ich etwas, weil ich etwas anderes will, und ich will dieses etwas nicht deswegen, weil ich ein vernünftiges Wesen bin, sondern wegen der mir als vernünftigem Subiekt zugegebenen sinnlichen Natur, wegen meiner Empfänglichkeit für gewisse Eindrücke, wegen der Anlage, an gewissen Dingen Vergnügen, an andern Misvergnügen zu finden, und wegen eines gewissen Verhältnisses, worinn etwas (ein Ding oder seine Beschaffenheit) zu meiner Sinnlichkeit steht. Dieses Verhältniß erkennt der Verstand, und die empirische Vernunft bauet auf diese Erfahrungen praktische Grundsätze.

Ich muß also, um einen solchen Grundsatz zu erkennen, nicht blos darauf sehen, daß ich ein vernünftiges Wesen bin, sondern auch, daß ich sinnlich bin, solche natürliche oder angewöhnte Neigungen habe, und daß solche Gegenstände da sind, die sich so oder anders zu diesen meinen sinnlichen Neigungen verhalten.

Anmerkung.

Folgende Beyspiele können zur Erläuterung des Begriffs von materialen Grundsätzen dienen: Spare in der Jugend, um nicht im Alter zu darben; denn im Alter nehmen die Kräfte ab, sich etwas zu erwerben, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Liebe erweckt Gegenliebe; daher gehe liebreich mit den Menschen um, um ihren Störungen in deinem Vergnügen zu entgehen, und ihrer Dienste, ihrer Hulfe in der Noth, ihrer thätigen Verwendung für dein Glück dich zu versichern. Genieße nach harten Speisen keine geistigen Getränke, weil sie die Verdauung erschweren.

§. 34.

Materiale Grundsätze sind empirisch; denn der Stoff unsrer Handlungen, unsre Neigungen, die Gegenstände und ihr Verhältniß zu einander, werden nur durch Erfahrung erkannt. Auf dieser Kenntniß beruhen aber die materialen Grundsätze; sie sind also auch selbst Produkte der empirischen Vernunft, d. h. der Vernunft, sofern sie aus sinnlich gegebenen Erfahrungssätzen praktische Folgerungen und Schlüsse zieht.

Sie sind ferner bedingt (hypothetisch), weil die Vernunft sie nur mit Rücksicht auf einen gewissen Zweck hervorbringt, welcher nicht unmittelbar von ihr selbst und um ihrer selbstwillen, sondern wegen der Sinnlichkeit als Zweck bestimmt wird.

§. 35.

Ihr Werth.

Bedingte, materiale Grundsätze können deshalb, weil sie empirischen Ursprungs sind (§. 34), nur eine comparative Allgemeingültigkeit (generalitas)

tas) und Nothwendigkeit haben, mit einer Einschränkung, die größer oder geringer ist, ie nachdem diese Grundsätze selbst mehr oder weniger durch eine fortgesetzte Abstraktion aus vielen oder wenigen Erfahrungen verallgemeinert worden sind.

So leidet z. B. die Regel, in der Jugend zu sparen, ihre Ausnahmen. Man kann wohl durch das Glück dasienige wieder ersetzt bekommen, was man verschwendete; man kann zuweilen durch großen Aufwand Aufsehen erregen, und leichter sein Glück machen. Gefälligkeit und Dienstfertigkeit führen auch nicht immer und nicht allein zu dem Zweck persönlicher Ruhe und Unterstützung; denn man verschwendet zuweilen seine Dienste an Undankbare; mancher macht sich dagegen durch Beleidigungen furchtbar, und erzwingt sich Dienste von andern, um die ein Dritter oft vergebens sich durch Gefälligkeiten bewirbt.

Anmerkung.

Hieraus wird unten (§. 36. b.) die Folge gezogen werden: Materiale Grundsätze sind keine praktischen Gesetze, keine tauglichen Principien einer absolut nothwendigen und allgemeingültigen Handlungsweise vernünftiger Wesen, folglich keine moralischen Principien.

§. 36. a.

Technische, pragmatische Grundsätze.

Die materialen praktischen Grundsätze (§. 32. b.) sind von gedoppelter Art, ie nachdem der sinnliche Zweck, worauf sie sich gründen, ein allgemeiner Zweck aller Menschen, oder nur ein besonderer

Zweck ist. Ich bilde mir nehmlich einen praktischen (materialen) Grundsatz, zur Regel für meine Handlungen, weil ich Etwas Andres will. §. 33. Dieses Etwas will ich nun

1) entweder als Mensch, zufolge meiner sinnlichen Natur, die ich mit allen Menschen gemein habe, um eines allen Menschen (aber nicht allen vernünftigen Wesen) durch ihre Sinnlichkeit (nicht durch die Vernunft) gegebenen Zweckes willen. Die Verbindung meiner Handlung, als des Mittels zu Erreichung eines solchen Zwecks, bezeichnet ein pragmatischer Grundsatz, oder eine Regel der Klugheit, z. B. sey friedfertig, um mit andern Menschen in Ruhe zu leben.

2) Als dieser Mensch, zufolge einer besondern Richtung meiner sinnlichen Natur, die ich nicht mit allen Menschen gemein habe, um eines mir eigenen Zwecks willen, der den allgemeinen menschlichen Zwecken als Mittel untergeordnet ist. Die Verbindung meiner Handlung, als des Mittels mit einem solchen Zweck, der dadurch erreicht werden soll, drückt ein technischer Grundsatz, oder eine Regel der Geschicklichkeit aus; z. B. eine medicische, diätische, ästhetische Regel.

§. 36. b.

Ihr Werth.

Alle technische sowohl als pragmatische Grundsätze (§. 36. a.) sind material, bedingt, empirisch,

(§. 34.) folglich nicht absolut allgemein und nothwendig. §. 35. Sie sind Produkte der empirischen Vernunft, und durch dieses menschliche Vermögen begreiflich. Die technischen Grundsätze sind der Gegenstand praktischer Künste, (z. B. der Predigerkunst, Arzneykunst) und die pragmatischen das Objekt der gemeinen Klugheitslehre (§. 7.), nicht aber der Moral.

§. 37.

Formale Grundsätze.

Die Form des vernünftigen Willens (§. 31.), worauf ein formaler praktischer Grundsatz seiner Möglichkeit und Gültigkeit nach beruhet (§. 32.), ist keine Modifikation, die ein vernünftiges Wesen erst vermittelst der Sinnlichkeit erhielte, sondern sie ist in dem Vernunftvermögen selbst ursprünglich enthalten. — Sie ist der Wille selbst, seine gesetzmäßige Würkungsart, dasienige was nicht von dem Einflusse der Gegenstände abhängt. Ein formaler Grundsatz schreibt also vor, wie etwas, ein gewisser Stoff oder Gegenstand, welche Beschaffenheit und welchen Einfluß auf Gefühle der Sinnlichkeit er haben möge, vernünftig behandelt werden soll. Welches die vernünftige Handlungsweise sey, ist unabhängig von Erfahrung, aus dem Wesen der Vernunft a priori erkennbar. Den Zweck solcher Handlungen erkennt also die Vernunft nicht nur (wie sie die Zwecke der sinnlichen Natur erkennt), sondern sie bestimmt auch denselben, ihrem eignen Wesen gemäß a priori, und gebietet, daß dieser Zweck an iedem Gegenstand realisirt (ausgeführt) werden soll.

§. 38.

Nach formalen Grundsätzen will ich etwas, nicht weil ich etwas andres will, wozu jenes als Mittel dient, sondern lediglich deshalb, weil ich ein vernünftiges Wesen bin. Es wird darinn eine Handlung mit meinem Willen verbunden, nicht als Mittel zu einem anderweitigen Zwecke, sondern wegen des nothwendigen Verhältnisses, worinn eine Handlungsweise zu einer vernünftigen Natur, als einer solchen, steht. Es wird einem formalen Grundsatz zufolge ein (innres oder äussereres) Objekt, ein gewisser (innrer oder äusserer) Stoff (§. 30. 31.), behandelt, nicht unmittelbar wegen der Beziehung, die dieses Objekt an sich selbst auf meine Empfänglichkeit hat, sondern zunächst nur deswegen, damit etwas Gegebnes vernünftig behandelt werde.

Ein formaler Grundsatz wird durch die Form, nicht durch die Materie des Willens bestimmt. Er bestimmt sich selbst einen Zweck, setzt keinen Zweck voraus. Er gebietet, die Form des Willens selbst als Zweck zu betrachten, d. h. vernunftmäßig zu handlen. Dieses formalen Ursprungs ungeachtet, muß es doch noch immer einen (innern und äusseren) Gegenstand geben, worauf die vernunftgemäße Handlung gerichtet wird, der aber nicht den letzten Zweck der Handlung ausmacht.

Anmerkungen.

1. Ein formaler Grundsatz kann rein ausgedrukt werden, und dann bezeichnet derselbe lediglich die Handlungsweise der praktisch selbstthätigen Vernunft, z. B. handle consequent. Er läßt sich aber auch so ausdrücken, daß man zugleich die Art und Weise angiebt,

angiebt, wie ein bestimmter Gegenstand der Erfahrung vernunftmäßig behandelt werden solle, und dann hat er einen empirischen Zusatz, und heißt ein angewandter formaler Grundsatz, z. B. sey gerecht, rede die Wahrheit, hilf den Dürftigen. Die Vorstellung von dem zu behandelnden Obiekte ist hier zwar empirisch, der Grundsatz selbst aber dennoch rein, weil die vorgeschriebene Behandlungsweise dieses Obiekts nicht auf Gründen der Erfahrung, sondern der reinen Vernunft beruht.

Bey den angewandten formalen Grundsätzen wird auch Sinnlichkeit und der Einfluß der Gegenstände auf die Sinnlichkeit in Betracht gezogen — aber nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen ihres Verhältnißes zu dem Zweck der Vernunft, zur Form des Willens. Ich soll z. B. mich angenehm zerstreuen, um die Vernunft in größere Thätigkeit zu setzen.

2. Indem ich der Form meines Willens gemäß handle, kann ich meine Sinnlichkeit innerlich afficiren (S. Empirische Psychologie), und so entstehen moralische Gefühle, wie unten näher gezeigt wird. Sie setzen formale Grundsätze und ihre Befolgung schon voraus. Der formale Grundsatz selbst aber stützt sich weder auf ein solches, noch auf irgend ein anderes Gefühl der Sinnlichkeit.

§. 39.

Werth der formalen Grundsätze.

1) Formale Grundsätze setzen nichts weiter voraus, als die wesentliche Form des Willens, d. i. reine praktische Vernunft an sich selbst, und gebieten schlechthin, ihr gemäß zu handlen, ohne sich auf einen sonst beliebigen Zweck als Mittel zu beziehen (§. 37.). Sie sind also unbedingt (absolut) und categorisch.

2) Die-

2) Dieser Zweck sowohl als die gebotene Handlungsweise selbst sind nicht sinnlich, sondern reinvernünftig; dergleichen Grundsätze sind also nicht empirisch, sondern a priori; Grundsätze der reinen Vernunft.

3) Da der Grund dieser Grundsätze die Form des Willens selbst ist, diese aber allen vernünftigen Wesen zukommt, so fern ihre Vernunft praktisch werden, d. h. den Willen bestimmen kann: so folgt, daß diese Grundsätze eine Gültigkeit haben, die sich eben so weit erstreckt, und eben so nothwendig ist, als die Vernunft. Sie sind schlechthin allgemeine und nothwendige praktische Grundsätze.

4) Absolut allgemeine und nothwendige praktische Grundsätze heißen (§. 5. 27.) praktische Gesetze. Die formalen praktischen Grundsätze, und zwar sie allein, können praktische Gesetze seyn.

§. 40.

Sind nun praktische formale Grundsätze möglich, so sinds auch praktische Gesetze; wo nicht, so könnte es nur Regeln der Kunst, oder der Klugheit, aber keine wahre Sittenlehre geben.

§. 41.

Reine praktische Vernunft.

Ein solches praktisches Gesetz kann nicht aus Erfahrung gefolgert (§. 39.), oder aus Beyspielen abstra-

abstrahirt werden. Wenn es möglich ist, so ist es nur möglich durch die Vernunft in ihrem reinen, höchsten, absoluten Gebrauche, wo sie sich über alle Bedingungen der Erfahrung erhebt, die Schranken möglicher Anschauung überschreitet, und Begriffe von der vollkommensten systematischen Einheit bildet, für welche sie keine vollkommen anpassende Materie findet — d. h. durch die reine Vernunft. Die reine praktische Vernunft ist daher die einzig mögliche Erkenntnißquelle sittlicher Gesetze und eines Systems derselben, der Moral.

Anmerkung.

Zur Berichtigung einiger Mißverständnisse in Ansehung des Begriffs von einer reinen praktischen Vernunft kann dasienige dienen, was Hr. Prof. Jakob in der Vorrede zu seiner Philosophischen Sittenlehre gründlich und faßlich bemerkt hat — Einige bestreiten die Realität des Begriffs von der reinen Vernunft und der Erkenntniß a priori, im Theoretischen sowohl als im Praktischen, mit dem Schlusse: Ohne Erfahrung hätten wir ganz und gar keine Erkenntniß, folglich sey alle Erkenntniß empirisch, und der Begriff von reiner Vernunfterkenntniß erdichtet. — Die Antwort der kritischen Philosophie auf diesen Einwurf ist leicht. Wir verdanken allerdings alle und iede, theoretische und praktische, Erkenntnisse ohne Unterschied der Erfahrung, gegen deren Dienste diese Philosophie durchaus nicht unerkenntlich seyn will. Nur erweiset die Erfahrung uns diese Dienste nicht — wie der Empiriker will — auf Eine, sondern auf eine gedoppelte Art. Von einigen Erkenntnissen, die wir empirisch nennen, ist sie die Quelle und der Bestimmungsgrund; von andern — und diese nennen wir reine Erkenntnisse — ist sie zwar nicht der bestimmende Grund, aber doch eine unentbehrliche Bedingung (conditio sine qua non), indem sie unsre Geisteskräfte durch einen gegebenen Stoff in Thätigkeit setzt und dadurch

durch das Bewußtseyn desienigen veranlaßt, was in den ursprünglichen Formen unsers Geistes gegründet ist.

§. 42.

Resultat.

Wenn wir uns nun in klaren Aussprüchen des moralischen Gemeinsinnes allgemeingültiger Principien für unser freyes Thun und Lassen, wenigstens in der Anwendung, undeutlich bewußt sind (§. 1.), so muß die Erkenntnißquelle derselben liegen

1) entweder ausserhalb der Vernunft. (§. 15.) Diese Quelle fließt aber bekanntlich nicht für alle. Das innere Licht, das weder Sinne noch Vernunft seyn soll, (angenommen, daß es irgend iemand erleuchtete) leuchtet doch bekanntlich nicht allen Menschen; es können demnach auch nicht alle in diesem Lichte, das immer nur wenigen (wo es nicht überall Phantasie war), zu Theil ward, wandeln. Was diese wenigen vermittelst dieses Lichtes sahen, läßt sich auch dem gemeinen Menschen, der nur ein sinnliches und ein vernünftiges Vermögen zur Erkenntniß bekommen hat, nicht mittheilen, noch ihm zur Ueberzeugung bringen, weil es ihm an dem Vermögen dazu gebricht. Die Uebernatur bietet also wenigstens keine allgemeingültigen praktischen Grundsätze dar.

2) oder in der empirischen Vernunft. (§. 16.). Diese kann aber nur bedingte, materiale,

teriale, und also keine absolut allgemeine und nothwendige Regeln, zwar Kunstregeln und Klugheitsrathschläge, aber kein Sittengesetz uns geben. §. 36. b.

3) oder in der reinen Vernunft. Darauf leitet der Begriff eines Gesetzes hin. §. 39. 40. 41. Wenn es also Moralität und also auch ein moralisches Gesetz giebt: so kann nur die reine Vernunft den Grund dieses Gesetzes, mithin auch aller Sittlichkeit, in sich enthalten.

§. 43.

B. Specielle Auflösung des ersten Problems.

(§. 21. a.)

Das bisherige Räsonnement (§. 21 — 42.) kann als Richtschnur dienen, wornach sich diejenigen Grundsätze beurtheilen lassen, die man gewöhnlich für Moralprincipien angiebt, oder ehemahls angab; ob sie zur Grundlage für eine allgemeingültige praktische Gesetzgebung tauglich oder untauglich sind. Die folgenden Paragraphen (44—95.) untersuchen daher die Frage: welches ist das praktische Vernunftgesetz? vor deren Beantwortung das Problem über die Erfordernisse und Bedingungen (Kriterien) eines solchen Gesetzes im Allgemeinen aufgelöset seyn mußte, welches bisher geschehen ist.

Man kann iedes dieser vorgeblichen Principien als eine Hypothese betrachten und beurtheilen, woraus begreiflich werden soll, warum und wornach man

Gutes und Böses unterscheidet. Die Prüfung geht also dahin: 1) ob würklich dasienige allgemein gebilligt oder gemisbilligt werden kann, was unter Voraussetzung eines solchen sittlichen Grundsatzes ein Obiekt der allgemeinen Billigung oder Verwerfung seyn müßte? Hier geschieht also eine Vergleichung zwischen den consequenten Aussprüchen des Systems und des gemeinen Verstandes, deren Resultat freylich nicht an und für sich entscheidend gegen das System, aber doch eine dringende Veranlassung zu weiterer Prüfung desselben seyn muß. 2) ob alle moralische Urtheile des gemeinen Verstandes, zunächst — ob alle Arten derselben, sich daraus herleiten, und alle moralische Fragen daraus beantworten lassen? Davon hängt es ab, ob der Grundsatz universell oder vielleicht nur ein specieller und untergeordneter, obgleich an sich wahrer und richtiger, Grundsatz seyn kann. 3) ob er den höchsten Grund von der sittlichen Billigung und Misbilligung ausdrückt oder nicht? 4) ob sich aus seinem Ursprung die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Grundsatzes und aller seiner Folgerungen begreiflich machen lasse. — Auf diese Probleme bezieht sich iede folgende Untersuchung.

§. 44.

1. Erziehung.

Die auffallende Verschiedenheit, die man unter den Menschen, in Absicht auf ihre moralischen Urtheile und Handlungen antrift, hat Montagne (Versuche. Buch II. 12 Hauptstück) und andere skeptische Denker auf folgenden Gedanken geleitet, den viele Nichtdenker anzunehmen und nachzusprechen bequem

bequem fanden: „Alle moralische Urtheile beruhen auf keinem eigentlichen und unwandelbaren Princip der Vernunft, noch auf irgend einer wesentlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur, sondern lediglich auf zufälligen Einrichtungen menschlicher Willkühr, auf Gewöhnung an gewisse Begriffe und Sitten. Was der Gewöhnung und Lehre unserer Erzieher, was der Sitte unseres Landes gemäß ist, das ist sittlich gut; was ihr zuwiderläuft, ist sittlich böse. Aller Unterschied zwischen Tugend und Laster ist von Menschen willkührlich festgesetzt. Es giebt keine andere Regel für den Menschen, als das zu thun, wozu er erzogen und gewöhnt worden."

Anmerkungen.

1. Die Erziehung oder den Staat für die höchsten Gründe aller Moralität ausgeben, ist die Maxime der moralischen Skeptiker und Indifferentisten (§. 13.); denn unter dieser Voraussetzung ist keine allgemeingültige Erkenntniß der Moralität möglich. Moral ist alsdann weiter nichts, als eine Charakteristik der herrschenden Sitte. Naturrecht ist eine bloße Chimäre, oder positives Gewohnheitsrecht, wie Hr. Biester u. a. Neuere würklich behaupten; auch die Religion ist dann bloses Vorurtheil der Erziehung, Verehrung der Götter seines Vaterlandes, seiner Voreltern — entweder Nichts, oder Aberglaube.

2. Es giebt mehrere, selbst im gemeinen Leben, gangbare Formeln, welche diese Denkungsart bezeichnen und welche nach diesem System für Maximen des Weisen und Guten gelten müßten, als: Ländlich, sittlich. Alles ist Konvenienz. Laß es beym Alten. Denke nicht selbst. Verlaß die Heerstrasse nicht. Schwimme mit dem Strohm. — — Dummheit befördern, die Aufklärung abwehren, den Aberglauben in Schutz nehmen, hieße — Tugend und Religion begünstigen. Erzieher der Nationen, die sich durch Verfinsterung der Köpfe um die Menschheit

heit verdient zu machen meynen, scheinen diese herrschende Maxime der großen Welt befolgen zu wollen.

§. 45. a.

Critik.

Es ist Thatsache, daß die sittlichen Begriffe, Urtheile, Gefühle und Handlungen unendlich von einander abweichen. Dieß lehrt im Großen die Geschichte der Menschheit in verschiedenen Zeitaltern und unter verschiedenen Himmelsstrichen; im Kleinen die gemeinste Beobachtung der nächsten Bekannten. Verschieden und oft widersprechend sind nicht nur die Sitten und Gesetze der Völker, sondern auch die Meynungen der Gesetzgeber und Moralisten über Recht und Unrecht, Tugend und Laster.

Der nächste Grund dieser Verschiedenheit liegt offenbar in Verschiedenheit der Erziehung, in früher Gewöhnung an gewisse Meynungen und Sitten, in allen demjenigen, was Lehre und Beyspiel von aussen auf uns würken.

Man vergl. Locke's Abhandlung über die angebohrnen praktischen Grundwahrheiten in Dess. Versuche über den menschlichen Verstand.

§. 45. b.

Aber daraus folgt weder, daß es kein wesentliches, nothwendiges und unveränderliches Sittengesetz gebe — denn jenes Phänomen läßt sich hinreichend erklären, ohne daß man das Daseyn eines ewigen und praktischen Gesetzes läugnet; noch, daß

es

es praktisch nothwendig sey, der Gewöhnung und Erziehung, die man bekommen hat, schlechthin zu folgen — denn man kann, darf und soll sich in gewissem Maaße davon unabhängig machen. Denn

1. Es ist zwar Naturgesetz, daß der Mensch, auch sittlich betrachtet, von Erziehung abhängt, aber deshalb ist es nicht Sittengesetz, daß er lediglich davon abhängen solle, noch ist dieß auch ein solches Naturgesetz, dessen Erfolg sich auf keine Weise durch eigne Selbstthätigkeit beschränken ließe. Man kann die Erziehung nach eignen sittlichen Begriffen beurtheilen, kann nach diesen ihren Werth oder Unwerth bestimmen, und die Folgen einer fehlerhaften Erziehung zum Theil wieder vernichten. Verträte aber die Erziehung selbst ganz allein die Stelle der Regel, so wäre diese Beurtheilung, so wie die Berichtigung und Verbesserung der durch zweckwidrige Erziehung verursachten Uebel, ganz unmöglich. Wir werden nicht blindlings gewöhnet (dressirt, abgerichtet), wie die vernunftlosen Thiere; in diesem Falle gäbe es keinen Unterschied zwischen guter und schlechter Erziehung. Wenn die abgerichteten Hunde, Pferde, Tanzbären u. s. w. mechanisch *necessitirt* werden, so soll dagegen eine menschliche Erziehung den Menschen nur so *disponiren*, daß die eigne Bildung ihm möglich bleibt und erleichtert wird. Ein *sklavischer* Geist läßt sich lediglich durch Gewohnheit, Erziehung, Meynung und Mode bestimmen. Ein *freyer* Mensch sucht sich immer unabhängiger davon zu machen, prüft den Werth seiner Angewöh-

nungen, der Sitten, der Erziehungsbegriffe, urtheilt und handelt selbst.

2. Jede Nation, ja selbst ieder Stand hat, seine moralischen Vorurtheile. Wenn man nun von der Sitte die Sittenlehre abstrahirt, so sind alle diese Vorurtheile geheiligt. Dann wäre in unsrem Zeitalter alles das edel, gut und recht, was in einem gewissen Kreis von Menschen noch ietzt dafür gehalten wird — z. B. hin und wieder, sich um einer Kleinigkeit willen mit einem andern auf Tod und Leben schlagen, seine Gläubiger hintergehen oder gar mishandlen, Kleinigkeiten entwenden — — Es wären würklich rechtschaffene Leute, die ihres Freundes Gattin verführten, oder ein armes Mädchen durch ihre gutwillige Schwäche unglücklich machten, weil in gewissen Zirkeln es niemanden leicht einfällt, diese Handlung schlecht und niedrig zu nennen. So gilt in manchen bessern Zirkeln der Ankauf nachgedruckter Bücher, ohne alle Noth, für eine Handlung, wodurch dem Charakter eines ehrlichen Mannes und dankbaren Menschen kein Abbruch geschieht. So ist kein Laster, kein Verbrechen zu ersinnen, welches nicht irgendwo mit der sogenannten Ehre und guten Sitte bestehen könnte. — Warum führt man denn aber wohl, wenn von Vorurtheilen die Rede ist, immer ältre Zeiten, oder entfernte Nationen an?

3. Wenn wir auch das Sittengesetz als unveränderlich annehmen, so kann doch die Erscheinung und Aeusserung desselben durch den Einfluß der Erziehung unendlich modificirt werden, die sich wie-

derum nach der Stufe der vorausgehenden Geistesbildung der Völker, und nach dem Umfange der Einsichten ihrer Gesetzgeber und Moralisten, sehr verschieden zu dem Zwecke der Sittlichkeit verhalten müßte.

Die Verschiedenheit der sittlichen Urtheile, Gefühle und Handlungen setzt nicht nothwendig voraus eine Verschiedenheit des ersten Grundgesetzes der Sitten selbst, sondern eine verschiedene Art und Stufe der Entwicklung des menschlichen Bewußtseyns von demselben macht alle diese Unterschiede genugsam begreiflich. Erziehung erzeugt nicht das Gesetz; aber es entwickelt daßelbe. Sie bestimmt den Grad der Deutlichkeit und Klarheit, worinn es vorgestellt wird; erleichtert oder erschwert, berichtigt oder verwirrt, erweitert oder beschränkt die Anwendung desselben auf vorkommende Fälle, im Urtheilen sowohl als im Handlen. Sie bewürkt dieses vornehmlich dadurch, daß sie die Handlungen von mehrern und verschiedenen Seiten betrachten lehrt, und die praktische Urtheilskraft schärft. Sie modificirt endlich durch Gewöhnung die Sinnlichkeit, entwickelt aus den Naturtrieben gewisse bestimmtere Neigungen, welche die Tugend mehr oder weniger begünstigen, und bringt andere (sinnliche) Triebfedern in Bewegung, die der Würksamkeit sittlicher Antriebe in verschiedenen Verhältnissen förderlich oder nachtheilig sind.

Wäre Erziehung würklich nicht nur ein subiektives Hülfsmittel der Entwicklung, sondern

sogar die einzige Grundlage aller Moralität: so gäbe es gar keinen allgemeingültigen Begriff von derselben, und alle praktische Vorschriften wären ganz und gar willkührlich und zufällig, wie die Erziehung selbst, so lange sie nicht dem Sittengesetze untergeordnet wird. Allein indem wir Erziehung moralisch beurtheilen, setzen wir eine Idee von Sittlichkeit noch über die Erziehung, und nehmen sie zu dem Maasstab an, wornach wir ihren Werth selbst erst bestimmen, den wir uns also als unabhängig von der Erziehung denken müssen.

Nach richtigen moralischen Begriffen von der Würde des Menschen und von seiner moralischen Natur, ist die sittliche Erziehung nur Entwickelung der sittlichen Naturanlage. Sie giebt theils rohen Stoff zur Bildung her, theils Beyspiele als Reitze zur Selbstthätigkeit, theils gebildeten Stoff, aber blos als versinnlichtes Bild, der schon in dem Zögling, ihm unbewußt, vorhandenen Form, um darnach andern Stoff selbst nachzubilden, oder den gegebenen weiter auszubilden. Dazu dienen die sogenannten leitenden Vorstellungen. S. Empirische Psychologie.

M. vergl. Greiling über den Endzweck der Erziehung und über den ersten Grundsatz einer Wissenschaft derselben. Schneeberg. 1793.

Heusingers Beytrag zur Berichtigung einiger pädagogischen Begriffe. Halle. 1794.

Dessen

Dessen Versuch eines Lehrbuchs der Erziehungskunst. Leipzig. 1795.

§. 46.

2. Bürgerliche Verfassung.

B. *Mandeville* the Fable of the Bees, or private vices publik benefits. Lond. 1724. 2 Voll. 8. Zweyter Theil, Untersuchung über den Ursprung der moralischen Tügenden. — Hobbes.

Erst seitdem die Menschen in bürgerliche Gesellschaften traten, und ihre Kräfte zu gemeinschaftlicher Beförderung ihrer gemeinsamen Endzwecke verbanden, erforderte es das Interesse solcher Societäten, einige Handlungen durch besondere Achtung auszuzeichnen, weil sie dem öffentlichen Wohl der Gesellschaft mit Einschränkung des Privatwohls eines Einzelnen zuträglich waren; an andere dagegen ein Gefühl von Verachtung zu knüpfen, weil sie mit dem gesellschaftlichen Interesse sich nicht vertrugen. Hierauf allein beruht der ganze Unterschied zwischen Tugend und Laster. Strebe nach öffentlicher Achtung durch Beförderung dessen, was dem Zwecke der Gesellschaft entspricht — ist oberste Sittenregel; künstlich gerichteter Ehrtrieb einzige Triebfeder; Zweck des Staats ist einziger und letzter Zweck aller Moralität.

Daher lehrt auch die Geschichte, daß die ersten Moralisten grossentheils Gesetzgeber waren, daß die moralischen Begriffe mit der Gesellschaft entstanden, mit ihrer Umänderung verändert, mit ihrer Ausbil-

dung cultivirt worden sind, und noch immer mit den bürgerlichen Einrichtungen abgeändert, erweitert und verfeinert werden.

Hiermit stimmt auch der Grundsatz der Sophisten überein: τα δικαια ου φυσει, αλλα νομω ειναι — den schon Plato im Gorgias und im Buche *de legibus* bestritten hat.

Nach diesem Lehrbegriff ist das Naturrecht eine Chimäre. Nur durch den Staat, durch positive Gesetze entstehen Rechte. Sie sind alle erworben; selbst das Recht, sich Rechte zu erwerben, ist nicht ursprünglich. Der Nachdruck z. B. wird erst alsdann Unrecht, sobald kaiserliche Majestät ihn verbietet. So räsonnirt ohngefähr: de Luc in Windsor an Zimmermann in Hannover. (Aus dem Franz. übers. Leipzig 1793. 8.) gegen Knigge und gegen — das Naturrecht.

Die Religion ist nach diesem System durch und für den Staat erfunden. Ihre Verbindlichkeit beruht auf der Pflicht gegen den Staat, dessen Grundpfeiler sie ist. Ihr Interesse ist dem Interesse des Staats untergeordnet; mithin soll sie hauptsächlich der Zaum des Pöbels, ein Schreckbild gegen Rebellion seyn, und ist um so vollkommener, je mehr sie nur diesem Zweck entspricht. — Um des westphälischen Friedens willen muß man der Ketzerey steuern. Eine Sprache, die jetzt in vielen Gegenden wieder beliebt und modische Weisheit geworden ist!

Man vergl. A. Riem über Religion, als Gegenstand der verschiedenen Staatsverfassungen, mit

mit Rücksicht auf die gegenwärtige Lage der Religion und Politik bearbeitet. Berlin. 1793.

Von den verschiedenen Modifikationen dieser Denkungsart, verdienen vornehmlich dreye bemerkt zu werden. Das Interesse des Staats, dem, als dem letzten Zwecke, alles untergeordnet wird, bedeutet zuweilen

1) das Interesse des oder der Regenten, des regierenden Oberhaupts vom Staate. Tugend, d. i. unbedingte Verehrung des Interesse des Herren, wäre dann einerley mit Sklavensinn gegen den Despoten.

2) Das Interesse an der Verfassung, an einer gewissen (z. B. der demokratischen) Form, wornach die Glieder des Staats miteinander verbunden sind. Der Eifer (z. B. der Sineser) für die Beybehaltung der alten Form, politischer Enthusiasmus oder auch Schwärmerey für eine Monarchie, oder Demokratie, wäre die Tugend.

3) das Interesse der Staatsglieder oder der bürgerlichen Gesellschaft; daß die ganze Gesellschaft ihre Rechte frey und ungehindert ausüben und genießen könne. Patriotismus, Nationalstolz erschöpfte den Begriff der Tugend. Kosmopolitismus dagegen wäre Laster. Für das Wohl eines Staates oder Volkes wäre es Recht, Wahrheit zu verläugnen, oder einen Unschuldigen zu morden. (Evang. Joh. Kap. 10. Vers 50.) Durch das — wahre oder vermeynte — Staatsinteresse wür-

de

de alles Böse, iede Treulosigkeit, Lüge, Betrügerey, ieder Mord und Raub gerechtfertigt und geheiligt. Würkliche Spuren dieser Denkart finden sich in manchem ältern Räsonnement über Staatsräson und Gleichgewicht von Europa, und in manchen neuern politischen Deklamationen über alles dasienige, was um der Republik willen geschehen müsse und dürfe. In beyden herrscht Ein und derselbe antimoralische und antirechtliche Geist.

Anmerkung.

So wie die Staaten sich durch Verträge, Bündnisse, Handlung und dergleichen näher vereinigen: so verbreitet sich Achtung und Liebe über immer mehrere Menschen. Je beschränkter der Staat und ie isolirter er ist: um so engherziger empfinden, um so beschränkter urtheilen die Bürger. In den ältern Sprachen war und hieß ieder Fremde — Feind.

§. 47.

Critik.

Es ist als Thatsache gegründet, daß die sittlichen Begriffe und Gefühle mit dem Entstehen, dem Wachsthum und der innern Veredlung der Gesellschaft entstanden, sich fortbildeten und erweiterten, und immer vollkommener äusserten.

Allein dieses Faktum beweist eben so wenig, als ienes (§. 44.), die Erziehung und ihren Einfluß betreffend, daß in der bürgerlichen Gesellschaft der höchste Grund aller Moralität, in dem Interet publique ihr einziger Zweck, und in dem Ehrtrieb ihre einzige

einzige Triebfeder enthalten sey. Denn 1) läßt sich dieses Faktum ohne Läugnung eines dem menschlichen Geiste wesentlichen Sittengesetzes erklären, 2) andere innere Thatsachen und Aussprüche des gemeinen sittlichen Menschenverstandes streiten dagegen.

Vergl. *Entretiens de Phocion sur le rapport de la Morale avec la Politique; traduits du Grec de* NICOCLES, *avec de Remarques.* Zurich 1763. Deutsch Leipz. 1764. 8.

Jener Parallelismus der Staaten und Sitten, worauf sich Mandeville beruft, läßt sich durch die gleiche Stufe der Geistesbildung erklären, worauf Menschen sich befinden müssen, um ein gewisses Maaß von Moralität zu besitzen, und um eine gewisse politische Einrichtung haben zu können. Ja, man könnte sogar umgekehrt das Entstehen und die Verbesserung der Staaten von der Kultur der Moralität, als von ihrer Ursache, ableiten.

Der Staat selbst vermehrt die Thätigkeit, mithin auch das Nachdenken, und cultivirt also die Vernunft. Er erweitert den menschlichen Würkungskreis, und vervielfältigt die Gegenstände, woran sich seine Thätigkeit üben läßt. Durch die Gesellschaft werden daher auch die sittlichen Begriffe weiter ausgedehnt und verbreitet, sie werden klärer, und ihre Anwendung wird auch äusserlich leichter und nothwendiger. Bey allem dem wird aber Sittlichkeit überhaupt vorausgesetzt. Ohne alle Sittlichkeit wäre auch keine Treue in Haltung der Verträge; ohne diese wäre kein Staat möglich. Dieser setzt also bey allen dem, was er bewürkt, die Anerkennung des Sittengesetzes im Allgemeinen schon voraus.

Eine

Eine Menge sittlicher Erscheinungen und viele Arten der Pflichten lassen sich aus diesem angenommenen Princip ganz und gar nicht erklären.

Nach dieser Hypothese bezöge sich alle Achtung auf Nutzen, wäre bey allem, was man Tugend nennt, wenigstens feinere Eitelkeit, Rücksicht auf Beyfall der Gesellschaft, also ein nur verfeinerter Eigennutz im Spiele. Unsere sittliche Achtung ist aber uneigennützig; sie unterscheidet sich von dem Wohlgefallen, das wir an einer Handlung finden, um des Einflusses willen, den sie sowohl unmittelbar auf unser Privatwohl, als zunächst auf das Wohl der Gesellschaft, und hierdurch mittelbar auf das Unsrige hat. Wir achten alles, was Vernunft verräth, wenn wir auch ebendasselbe deshalb hassen sollten, weil es vielleicht mit unsern sinnlichen Absichten streitet. Die sorgfältige Bemühung, uneigennützig wenigstens zu scheinen, beweist, daß wir es seyn wollen, und als vernünftige Wesen würklich sind. Uneigennützigkeit ist wenigstens ein Merkmahl in unserm Begriffe von der vollkommensten Art zu handlen, worauf unsre moralische Hochschätzung sich beziehet. Dieses Merkmahl kann aber nicht in dem Begriffe von einer Handlung vorkommen, deren oberster Bestimmungsgrund die Rücksicht auf das Interesse des Staates ist.

Wir unterscheiden Güte und Nichtgüte der Handlungen auch bey isolirten vernünftigen Wesen (z. B. Mäßigkeit und Unmäßigkeit). Hier fällt aber alle Beziehung der Handlung auf die bürgerliche Gesellschaft weg, und Sittlichkeit muß demnach etwas seyn, was auch unabhängig vom Staate statt findet. Wenn, wie z. B. während einer Revolution

lution, ein Volk aufhörte einen Staat zu constituiren, so müßte dann aller sittliche Unterschied aufhören.

Eben so werden die Begriffe von Sittlichkeit und Unsittlichkeit bey Menschen gebraucht, die zwar gesellig, aber doch nicht in Gesellschaft, am wenigsten in Einem Staate vereinigt leben. — Gesellige Menschen verpflichten sich zu wechselseitigen, wenn auch verschiedenen und abgesonderten Zwecken und Diensten; Menschen, die in Gesellschaft leben, würken für einem gemeinsamen Zweck. Dieser Zweck ist bey der bürgerlichen Gesellschaft besonders bestimmt. Herrschaften und Dienstboten z. B. leben gesellig, aber nicht in einer eigentlichen Gesellschaft, indem ieder Theil seinen eigenen Zweck hat. Ihre wechselseitigen Verbindlichkeiten und Rechte denken wir uns als unabhängig von dem Staate.

Wir können uns ferner eine Verpflichtung denken, welche die Menschen bestimmt, sich zu einem Staate, und mehrere Staaten unter einander zu einem weltbürgerlichen Staatensystem zu verbinden; diese Verbindlichkeit muß aber früher gedacht werden, als der Staat, und kann also nicht von ihm erst abhängen.

Giebt es ferner — und wir setzen dieß wenigstens voraus — eine Pflicht des Menschen, der in Gesellschaft und vorzüglich im Staate lebt, das interet publique uneigennützig zu befördern: so muß hierzu ein höherer Grund der Verpflichtung als ein solcher vorhanden seyn, den der Staat selbst erst hervorbringt. Der Staat kann aber nur unsern

Eigen-

Eigennutz mit dem Gemeinenwohl in künstliche Verbindung bringen, aber kein eignes Motiv zu wirklichen Aufopferungen geben, wenn keines vorher in der Vernunft dazu bereit liegt.

Selbst der Staat und der Zweck desselben ist ein Gegenstand der Beurtheilung nach sittlichen Grundsätzen. Jeder Staat müßte mit iedem andern Staate gleichen moralischen Werth haben, und einem vernünftigen Betrachter gleiche Achtung für sich abnöthigen, wenn der Staat selbst den einzigen Maaßstab zu Bestimmung aller Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Handlungen und der Menschen abgäbe. Ja es müßte sogar aller rechtliche und sittliche Unterschied wegfallen, zwischen einem Staate, welcher die Rechte aller Bürger in Schutz nimmt, und zwischen einer Gesellschaft, worinn ein Theil dem Andern willkührlich und gewaltthätig unterdrückt.

Auch gegen fremde, selbst gegen feindselige Staaten, und gegen einzelne Völker und Menschen, die ganz ohne eine bürgerliche Einrichtung und Verfassung leben, erkennen wir Pflichten der Gerechtigkeit und Güte an. Aechten Kosmopolitismus oder Weltbürgergeist ziehen wir dem eingeschränkten Patriotismus, wenn wir moralisch und nicht eigennützig urtheilen, vor. Dieß wäre widersprechend, wenn der Staat der höchste Bestimmungsgrund aller Sittlichkeit seyn sollte.

Wir erkennen Pflichten gegen die Gottheit, die wir ihr unmittelbar, zufolge eines reinen Begriffs von ihr, schuldig sind, ohne daß wir erst

erst durch das Interesse des Staats davon überzeugt, oder dazu bewogen werden dürften.

Die bürgerliche Verfassung kann also eben so wenig, als Erziehung, und zwar aus eben denselben Gründen, für den höchsten Grund der Moralität gelten, ob sie gleich eben so, wie iene, zur Entwickelung der sittlichen Ideen mitwürkt.

Wenn wir auch von dem Werthe der Gesinnung abstrahiren, und blos auf Legalität und auf die äusseren heilsamen Würkungen derselben sehen wollten: so würden dennoch Erziehung und Staat nur sehr zufällige und zweydeutige Mittel seyn, iene Zwecke zu erreichen. Es käme immer darauf an — theils, wie Erziehung und Staat beschaffen wären, theils, ob die Menschen mehr Nachahmungstrieb, als Trieb nach eigner freyer Thätigkeit, mehr Ehrtrieb, als Trieb nach unmittelbaren Vergnügen der Sinne, oder nach Gewinn besäßen und fühlten. Und selbst diese Eigenschaften, die man voraussetzen muß, um sich iene Triebfedern als würksam zu denken, sind nur sehr relative und nichts weniger, als absolute Vollkommenheiten des Menschen.

§. 48.

3. Wille der Gottheit.

Crusius Anweisung vernünftig zu leben. Leipz. 1744. §. 132. 133. 174. 178. 181.

Nicht menschliche Willkühr ist es, die einen Unterschied zwischen sittlich guten und bösen Handlungen bestimmt hat; dieser Unterschied ist wesentlich durch

den Urheber der ganzen Natur und unserer eignen festgesetzt. Der Wille unsres Oberherrn, von dem unser Wesen und unser Glück abhängt, ist unser höchstes Gesetz, nicht nur Realgrund, sondern auch Erkenntnißgrund unsrer Pflichten; Ihm zu gehorchen, ist der letzte Grund aller Verbindlichkeit und die höchste Pflicht. Ohne ihn ließe sich zwar Klugheit der Thorheit, aber nicht Tugend dem Laster entgegensetzten.

Die Gottheit ist Realgrund unsrer Pflichten, d. h. daß etwas Gut oder Böse ist, hat seinen Grund in der Gottheit; und zwar — unmittelbar und zunächst, insofern ein willkührliches Gebot der Gottheit und nicht die Vernunft diesen Unterschied bestimmt — oder mittelbar, sofern Gott Urheber desjenigen Wesens ist, welches ein moralisches Vermögen, d. i. praktische Vernunft und Freyheit, als den unmittelbaren Sachgrund der Möglichkeit des Sittlichguten besitzt.

Die Gottheit ist Erkenntnißgrund unsrer Pflichten, d. h. es gründet sich in Gott, daß wir den Unterschied des sittlich Guten und Bösen erkennen, und zwar entweder — insofern er uns ein selbstthätiges Vermögen zu dieser Erkenntniß und Anlässe zum Gebrauch dieses Vermögens giebt, oder — insofern er unmittelbar auf unsre Empfänglichkeit würkt, und vermittelst dieses Einwürkens den Stoff zu aller moralischen Erkenntniß hervorbringt.

Der Hauptgedanke dieses theologisch moralischen Systems ist: Wir erkennen, was wir thun sollen, daraus, daß wir erkennen, was Gott will. Er will: dieß soll geschehen; darum ist dieß Gut, jenes soll nicht geschehen; darum

um ist es Böse. Mehrere ältere Philosophen vertheidigten ihn, und schon Plato hat denselben meisterhaft bestritten, vornehmlich in dem Dialog Eutyphro. In neuern Zeiten ist es der allgemeine Grundsatz der eigentlich theologischen Moralisten, dem sie in der Ausführung mehr oder weniger getreu bleiben, weil in der That der ganze herkömmliche Begriff und Werth einer theologischen Moral *) von ihm abhängt, und mit ihm verlohren geht. Unter den philosophischen Moralisten ist Crusius der scharfsinnigste Vertheidiger desselben. Das bloße Glückseligkeitssystem that ihm kein Genüge; er war sich höherer sittlicher Begriffe bewußt, die er nicht aus den sinnlichen Neigungen ableiten konnte, und weil er die eigentliche Natur der praktischen Vernunft verkannte, so suchte er die Quelle ihres Ursprungs ausser dem Menschen. Seine Bestreitung des Princips der Selbstliebe hat nur darum wenig gewürkt, weil es ihm nicht gelang, ein besseres an dessen Stelle zu setzen.

Die Theologen haben dieses System verschieden modificirt, um doch der Vernunft einige Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. — Die consequente oder streng orthodoxe Parthey sagt: gehorche

*) Daß es in einem andern Sinne eine theologische Moral geben könne, wenn auch nicht der Wille Gottes der oberste Erkenntnißgrund des sittlichen Gesetzes ist, wurde oben gezeigt. Allein man dachte sich unter den theologischen eine Moral, die einen eignen, von der Vernunft verschiedenen, Grund ihrer Gültigkeit und Verbindlichkeit haben sollte; und diese Meynung ist allerdings mit reinen Begriffen von Sittlichkeit unvereinbar.

Gott, ohne Rücksicht auf Vernunft. Sie ist blind, verderbt, und nur Gottes eigner Ausspruch ist untrüglich. — Andere erlauben es wenigstens, oder gebieten es gar, vernünftig zu handlen: stellen es aber nur als eine von der Pflicht des Gehorsams gegen Gott abgeleitete Pflicht vor. Gehorche deiner Vernunft, sagen sie, denn sie ist ein Geschenk Gottes, dessen Gebrauch er dir gestattet und gebietet. Handle vernünftig, weil Gott es will. — Diejenigen Theologen, welche dem System der Glückseligkeit zugethan sind, verbinden damit ihren eigenthümlichen Grundsatz, indem sie sagen: Gehorche Gott, weil sein Wille der beste ist, d. h. hier, weil die Befolgung desselben deine Glückseligkeit befördert. Oder: Befördere deine Glückseligkeit, weil Gott, dem du Gehorsam schuldig bist, es haben will, daß du glückselig werden sollst. — Endlich führen einige Theologen sogar die untheologische Sprache: man müsse Gott gehorchen, weil sein Wille vernünftig ist; wir erkennen den Willen Gottes aus dem, was wir thun sollen. Ein Gedanke, der, wenn man ihm treu bleiben wollte, die Theologie der Philosophie unterordnen, und den ihr eigenthümlichen, von der Vernunft unabhängigen, Charakter zerstören dürfte.

Ist die Moral von der Theologie abhängig, so giebt es eigentlich gar keine philosophische, sondern nur eine theologische Moral. Das Naturrecht ist dann ebenfalls Chimäre; es kommt lediglich darauf an, wozu Gott einen Menschen ausdrücklich berechtigt, es geschehe nun diese Berechtigung durch natürlich verliehene Gewalt (in welchem Falle das göttliche Recht kein anderes, als das Recht des Stärkern oder Schlauern seyn würde, wie sich manche

manche Staatslehrer aus übelverstandene Frömmigkeit das Recht der Staatsoberhäupter denken), oder durch mitgetheilte Einsicht des Nützlichen, oder durch übernatürliche Offenbahrung. Die Theologie kann nur eine geoffenbahrte seyn, denn eine Philosophie der Religion kann nicht existiren, wenn wir den Gegenstand des göttlichen Willens, das Sittlich-Gute, nicht unmittelbar aus Vernunftprincipien zu erkennen vermögen. Die Religion selbst ist dann keine Religion des Geistes, d. h. keine solche, die sich auf den menschlichen Geist gründet, und mit der Kultur desselben immer vollkommener ausbildet, sondern eine positive Religion, die sich auf blinden Glauben an übernatürliche Thatsachen stützt, ohne auf Vernunftgründe und Geistesbedürfnisse Rücksicht zu nehmen. — (Das Christenthum ist seiner Bestimmung nach keine positive Religion, sondern seinem Innhalte nach obiektiv vernünftig, und den subiektiven Vernunftgebrauch zu befördern, nicht ihn zu hemmen ursprünglich gestiftet).

§. 49.

Critik.

Soll der Wille der Gottheit der höchste Bestimmungsgrund aller Moralität seyn, so wird erfordert, daß wir unabhängig von sittlichen Gründen apodiktisch erkennen

1) ihre Existenz;

2) ihren Willen;

3) einen sittlichen Grund, warum wir unsern Willen dem göttlichen unterwerfen sollen.

Die Unmöglichkeit davon wird in den folgenden Paragraphen gezeigt, und eben dadurch der theologische Lehrbegriff der Sittenlehre widerlegt werden.

Anmerkung.

Die Frage ist hier nicht: existirt Gott? hat Gott einen Willen? kann ich ihn erkennen? soll ich ihm gehorchen? Ja, ohne Zweifel; aber die Frage ist: giebt es einen Erkenntnißgrund, diese Fragen bejahend zu beantworten, der apodiktische Gewißheit bey sich führt, und wobey ich der Voraussetzung sittlicher Grundsätze entbehren kann? Denn 1) Moralität ist absolut nothwendig, nach meinem innersten Bewußtseyn; sie kann also auf keinem zufälligen Grunde beruhen. 2) Moralität soll erst aus dem göttlichen Willen erkannt und abgeleitet werden. Müßte ich, um diesen und seine Verbindlichkeit zu erkennen, wieder moralische Grundsätze voraussetzen, so wären ja diese höher, als der Grundsatz, Gott zu gehorchen. Wollte ich nun den letzten, gleichwohl für den höchsten ausgeben: so gerieth ich in Widerspruch mit mir selbst, und mein Räsonnement drehte sich im Zirkel herum.

§. 50.

Daseyn Gottes.

Was nun erstens das Daseyn Gottes betrift, so ist dasselbe weder durch Offenbahrung, noch aus Gründen der blos theoretischen Vernunft mit apodiktischer Gewißheit erkennbar. — Den Beweis dieses Satzes führt die Critik der reinen Vernunft aus.

Kürze

Kürze halber können hier nur die Hauptmomente dessen angegeben werden, worauf uns eine kritische Untersuchung unsres Erkenntnißvermögens leitet.

Erstlich das Daseyn Gottes kann nicht durch Offenbahrung mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden. Denn 1) der Glaube an Offenbahrung, d. h. an übernatürlich göttlich mitgetheilte Erkenntnisse, setzt schon Erkenntniß von dem Daseyn eines Gottes, der sich offenbahret, und von seinen Eigenschaften, mit denen eine iede göttliche Offenbahrung übereinstimmen muß, voraus. Offenbahrung ist weder erweislich, noch auch gedenkbar, wenn man nicht eine Gottheit, den Begriff von ihr, und die Ueberzeugung von ihrem Daseyn, schon vorher annimmt. 2) Es ist keine apodiktische Gewißheit sondern nur ein vernunftmäßiger Glaube davon möglich, daß etwas würklich unmittelbar von der Gottheit geoffenbahret worden; mithin kann auch durch Offenbahrung, als solche betrachtet, keine Wahrheit mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden. Der Glaube an Offenbahrung kann selbst nur auf sittlichen Gründen beruhen. Wie kann man nun ohne im Kreiße herumzugehen, den ersten Ursprung der Idee von Sittlichkeit selbst von einer Offenbahrung herleiten?

Offenbahrung wird hier nach dem strengsten und eigentlichsten Begriffe genommen, weil dieser nicht nur der gewöhnlichste, sondern auch der bestimmteste ist. Man versteht nehmlich darunter

unter eine übernatürliche und übervernünftige Erkenntniß.

Uebernatürlich wird sie genennt, theils in Absicht auf die Gegenstände, welche nicht zur Natur in eigentlichem Sinne, d. h. zur Sinnenwelt gehören z. B. Gottheit, das Geisterreich; theils in Absicht auf den Stoff der Erkenntniß, welcher nicht durch die sinnliche Natur und nach ihren Naturgesetzen dem Vorstellungsvermögen gegeben seyn soll.

Uebervernünftig, in Absicht auf die Form oder die Verbindung des empfangenen Erkenntnißstoffes, die auf eine andere Art und nach anderen Gesetzen erfolgt seyn soll, als nach denen, die der Natur des selbstthätig verknüpfenden Vermögens der menschlichen Seele gemäß sind. Die übernatürliche und übervernünftige Erkenntniß wäre demnach eine Erkenntniß dessen, wozu die Vernunft keine Prinzipien besitzt, die Wahrheit davon einzusehen, und was in keiner logischen Verbindung mit dem natürlichen Erkenntnißvermögen steht.

Die übernatürliche Erkenntniß müßte man für unnatürlich halten, vorausgesetzt, daß es keine andere Empfänglichkeit für einen Stoff zu Vorstellungen gebe, als diejenige, von deren Gesetze eine angebliche Offenbahrung abweicht. Weicht sie aber nur von den gewöhnlichen Erfolgen jenes Gesetzes ab, ohne sich von dem Gesetze selbst zu entfernen: so ist diese Abweichung nichts Unnatürliches, aber auch nichts Uebernatürliches, mithin keine eigentliche Offenbahrung.

Da-

Dahin gehören theils ausserordentliche Fähigkeiten der Sinne, wie bey dem Genie, theils seltene Unordnungen und Krankheiten der Sinnlichkeit, wie bey dem Wahnwitz, dem Wahnsinn, der Melankolie, Manie, Träumerey, Visionen u. d. gl.

Die übervernünftige Erkenntniß müßte man für unvernünftig halten, vorausgesetzt, daß es kein anderes Verbindungsvermögen gebe, wodurch der empfangene Stoff die Form der Vorstellung und Erkenntniß erhalten kann, als dasjenige, von dessen Regeln (Verstandes- und Vernunftgesetzen) eine angebliche Eingebung oder Offenbahrung abweicht. Entfernt sie sich aber nur von den gewöhnlichen Produkten dieser natürlichen Vermögen, ohne ihren Naturgesetzen selbst untreu zu werden: so ist diese Abweichung nichts Unvernünftiges, aber auch nichts Uebervernünftiges, mithin ebenfalls keine eigentliche Offenbahrung. Dergleichen Produkte könnten dann entweder unter der Vernunft in ihrem gewöhnlichen Würken seyn, z. B. Wahnwitz oder Narrheit, woran die Vernunft ihre Funktion mit ungewöhnlicher und außerordentlicher Unvollkommenheit beweist; oder sie überträfen den gemeinen Maasstab der Vernunftwürkung, und zeichneten ein höheres denkendes Genie aus, das sich über Zeitgenossen und über sich selbst in seinem gewöhnlichen Zustande hinaus schwingt.

Sehr begreiflich wird es hieraus, wie es zugeht, daß das Widernatürliche so oft für Uebernatürlich, und das Unvernünftige eben so oft für Uebervernünftig und göttlich gehalten worden.

Begreiflich die besondre Verehrung, die bey wilden und rohen Völkern den Verrückten und Wahnsinnigen widerfährt, und der Ausspruch eines ehrlichen Kirchenvaters: dieß ist wahr und göttlich, weil es unvernünftig und ungereimt ist.

Die Würklichkeit einer Offenbahrung in der ietzt angegebenen, eigentlichen Bedeutung ist eine Thatsache, und kann nur faktisch bewiesen werden. Die Unbegreiflichkeit eines solchen Faktum, würde, wenn sie auch würklich statt fände, die Thatsache selbst nicht umstoßen können. In der That ist aber auch schwerlich aus dem bloßen Begriffe davon die reale Unmöglichkeit der Sache darzuthun, geschweige denn daß sich gar eine logische Unmöglichkeit, ein wahrer Widerspruch zeigen sollte. Die Frage: kann Gott sich den Menschen offenbahren? liegt, sofern sie aus dem menschlichen Begriffe von der Gottheit beantwortet, und wenn darnach ausgemacht werden soll, was dem unendlichen Wesen physisch oder sittlich möglich sey, gänzlich außer dem Gebiet des Erkennbaren. Denn ihre Beantwortung setzt augenscheinlich solche Erkenntnisse von der Gottheit, von ihren Eigenschaften, und von ihrem Verhältniß zu der Welt, und namentlich zu dem menschlichen Vorstellungsvermögen, voraus, als der Mensch ohne Vermessenheit sich nicht anmaaßen kann. Seine Vernunft gewährt sie ihm nicht; wollte er aber das, was zur Möglichkeit der Offenbahrung gehört, selbst wieder aus der Quelle der Offenbahrung schöpfen, so begieng er einen fehlerhaften Zirkel im Beweisen. Auf diesem gewöhnlichen

und

und beynahe ausgetretenen Wege, über Möglichkeit der Offenbahrung zu philosophiren, konnte kein lehrreiches Resultat gefunden werden.

Man kann es denen, die eine ihnen selbst wiederfahrne göttliche Offenbahrung als Thatsache zu besitzen glauben, nicht abstreiten, daß ein solches Verhältniß zwischen dem Unendlichen und diesen Menschen logisch möglich, d. h. denkbar sey; ja man kann sogar das Geständniß nicht zurückhalten, daß die reale Unmöglichkeit dieser Sache schlechterdings nicht erwiesen werden könne. Wäre die Würklichkeit einer solchen Thatsache erwiesen: so wäre eben dadurch die ihr zum Grunde liegende Möglichkeit der Sache ausgemacht, obgleich keinesweges eingesehen oder gar begriffen worden. Im Voraus aber (a priori) ist der Schluß übereilt, wenn man von der logischen Möglichkeit und von unsrem Mangel an Einsicht in die reale Unmöglichkeit der Sache (die sich aus der gänzlichen Unkunde der Gegenstände herleiten und begreifen ließe) sogleich eine reale Möglichkeit folgern wollte, die ohne vorläufige, vollständige Kenntniß der Gegenstände (des Unendlichen, des endlichen Vorstellungsvermögens und ihres Realverhältnisses zu einander) auf keine Weise statt finden könnte.

Wählt man aber zur Untersuchung dieser Sache einen uns angemessenen, festen menschlichen Standpunkt, und geht man nicht von der unbekannten göttlichen Natur, sondern von würklichen Kenntnissen der menschlichen Natur, der Beschaffenheit und Würkungsart unsers Vorstellungs-

lungs- und Erkenntnißvermögens aus: so erscheint die obige Frage in einer andern Gestalt, worinn sie beantwortlich ist. Die Frage ist dann: Kann uns etwas offenbahrt werden? Ist Offenbahrung, als göttliche Offenbahrung erkennbar? von andern Quellen unsrer Vorstellungen und Erkenntnissen mit Gewißheit und Sicherheit unterscheidbar? Denn, dieß muß sie seyn, wenn sie eine Offenbahrung für Menschen, wenn sie uns wahrhaft nützlich, wenigstens unschädlich, wenn sie sogar nothwendig seyn soll, wenn wir als vernünftige Menschen sie annehmlich finden sollen. — Eine Offenbahrung, die als solche angenommen werden soll, muß auch in dieser Qualität erkannt werden können; oder sie verfehlt ihres Zweckes. Diese Erkennbarkeit muß aber eine natürliche seyn, d. h. aus den Naturgesetzen unsres Erkenntnißvermögens erklärt werden können, und in der Uebereinstimmung mit diesen Gesetzen selbst bestehen.

Wird nun aus der Natur des menschlichen Gemüths erwiesen, daß ihren Gesetzen gemäß eine übernatürliche Mittheilung übervernünftiger Kenntnisse, als solche, nicht apodiktisch erkennbar sey, und daß es keine erweislichen Charaktere gebe, wodurch sich eine solche Offenbahrung vor dem Richterstuhl seiner Vernunft hinlänglich legitimiren kann: so ist dieß für diejenigen, welche wenigstens ohne natürlichen Beweiß keine Offenbahrung annehmen wollen, in Absicht auf den praktischen Gebrauch, den sie von einer Offenbahrung machen könnten, völlig so viel, als wenn die Unmöglichkeit einer Offenbahrung sich aus innern Gründen a priori erweisen ließe — welches freylich unmöglich ist.

Allein

Allein es ist doch nicht an und für sich und in theoretischer Hinsicht eben dasselbe; denn alsdann bleibt es doch gedenkbar, daß eben so übernatürlich, als die Mittheilung eines übervernünftigen Gedanken geschehen soll, auch die apodiktische Ueberzeugung von ihrem Daseyn, d. h. von der Wahrheit und dem göttlichen Ursprunge dieses Gedanken hervorgebracht würde. Denn so unbegreiflich dieß auch wäre: so folgt doch daraus keine Unmöglichkeit. Eine übernatürliche Würkung verträte alsdenn im Gemüthe die Stelle des Beweisgrundes. Eine solche Offenbahrung bliebe aber gleichwohl unerweislich für den, der sie empfienge, der auch keinen Beweiß verlangen könnte; unerweißlich auch für ieden andern, weil eine zweyte übernatürliche Würkung, die Stellvertreterin des Beweises für die erste (für die Offenbahrung selbst) sich nicht mittheilen und legitimiren kann; es müßte denn dieselbe übernatürliche Einwürkung sich auch auf alle diejenigen erstrecken, die eine Offenbahrung ohne Beweiß annehmen sollten.

So zeigt es sich unerwartet, wie konsequent diejenigen ältern Theologen dachten, die eine übernatürliche Kraft annahmen, wodurch die Ueberzeugung von dem übernatürlichen und göttlichen Ursprung einer Lehre hervorgebracht werden müßte, die ein anderer durch Offenbahrung empfangen habe. In der That ist auch kein natürlicher Weg den Menschen offen, um zu einer solchen apodiktischen Ueberzeugung *) zu gelangen. Das Geistige muß auch geistig erkannt werden.

Wenig-

*) Man vergesse nicht, daß blos das vermeynte Wissen, nicht aber der vernunftmäßige, bescheidene Glaube an Offenbahrung hier angefochten wird.

Wenigstens sind alle Merkmahle höchst trüglich und verführerisch, woran man (nach der Meynung älterer Theologen) den übernatürlichen und zwar göttlichen Ursprung eines Gedanken theoretisch erkennen, und ihn von natürlich gebildeten Vorstellungen und Erkenntnissen unterscheiden soll. Die Theologen haben folgende Merkmahle angegeben, und wechselsweise bestritten; eine flüchtige Prüfung lehrt schon, wie unsicher sie waren, und wie glücklich ihre Bestreiter seyn konnten, so lange sie in ihren Behauptungen blos negativ zu Werke giengen.

Merkmahl einer Offenbahrung soll seyn

1) das unmittelbare Bewußtseyn der Ursache von einem Gedanken, der in der Seele entstanden ist. Allein eine Ursache kann, als Ursache, nicht empfunden und angeschaut, sondern nur geschlossen oder hinzugedacht werden. Sollte aber das würkliche Vorhandenseyn der Vorstellung in der Seele, daß eine andere bestimmte, vorhergehende oder nachfolgende, Vorstellung einen göttlichen Ursprung habe, selbst schon die Stelle eines Beweises für ihre Göttlichkeit vertreten: so müßte man das Daseyn einer Vorstellung überhaupt zum allgemeinen Charakter ihrer Wahrheit machen — wodurch alle Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrthum aufgehoben würde, und iede Einbildung zur göttlich geoffenbahrten Wahrheit gestempelt werden könnte. — Ueberdieß ist die Ursache, welche man hier als unmittelbaren Grund von dem Entstehen einer Erkenntniß annehmen müßte, ein unendliches

und

und übersinnliches Wesen, wovon keine unmittelbare Vorstellung, keine Anschauung, wie bey Gegenständen der Sinne, möglich ist. Da es nun keine unmittelbare Vorstellung giebt, als die Anschauung, keine menschliche Anschauung, als die sinnliche, diese nur auf endliche Gegenstände sich beziehen kann, Gott aber unendlich ist: so ist kein unmittelbares Bewußtseyn des göttlichen Ursprungs einer Vorstellung natürlicherweise möglich. Es müßte also ein mittelbares Bewußtseyn davon geben, welches vermittelst eines Vernunftschlusses aus gewissen wahrgenommenen Eigenschaften einer Vorstellung entstünde. Ein solches Merkmahl, das zu einem solchen Schluß berechtigte, glaubte man gefunden zu haben

2) in dem unerwarteten und plötzlichen Entstehen eines Gedanken. Allerdings geschieht und entsteht in der ganzen Natur, und besonders auch in der geistigen, alles continuirlich, durch allmählige Uebergänge, ohne Sprung. Allein dieß allgemeine Naturgesetz schließt die Möglichkeit nicht aus, daß für uns etwas plötzlich und unerwartet entstehe, weil wir die allmähligen Uebergänge nicht immer bemerken. So entsteht der Blitz, und blitzähnliche Gedanken der Seele haben denselben Ursprung. In dem Plötzlichen liegt nichts Uebernatürliches.

3) Ein anderer Charakter der Göttlichkeit sollte die Unerklärbarkeit eines Gedanken seyn. Allein die absolute natürliche Unerklärbarkeit d. i. die objektive Unmöglichkeit, daß etwas aus Naturkräften erfolgt,

ist

ist nie erweislich, wenn man sich nicht im Besitz einer Allwissenheit in Absicht auf die Kräfte der Natur befindet. Die relative Unerklärbarkeit aber d. i. die subiektive Unmöglichkeit eine Erscheinung auf bekannte Naturgesetze zurückzuführen, ist aus unsrer Unkunde der Natur zumahl unsrer Seele, und dessen, was in ihren Tiefen und Abgründen vorgeht, aus dem gewöhnlichen Mangel an genugsamer Aufmerksamkeit auf uns selbst, und aus dem Mangel an Datis zur Erklärung, vollkommen psychologisch begreiflich. Tausend Erscheinungen waren ehemahls unbegreiflich, die man ietzt aus Naturgesetzen erklären kann.

4) Gänzlicher Mangel an Zusammenhang einer Vorstellung mit unsren übrigen Vorstellungen und Kenntnissen. Obgleich alles in der Natur verbunden seyn muß: so braucht doch der bestimmte Zusammenhang einer Erscheinung mit der andern, weder in der Aussen- noch in der Innenwelt, uns immer bekannt zu seyn. Oefters läßt er sich, oder ließe er sich doch bey genauerer Aufmerksamkeit und vollständiger Erinnerung des Vorhergehenden entdecken; öfters auch nicht. Von der relativen Unmöglichkeit, ihn zu finden, welche vielleicht einen blos subiektiven Grund hat, gilt aber kein Schluß auf eine absolute, auf würklichen Mangel desselben. Die Einbildungskraft hat unendlich viele Gänge, und oft geheime Verbindungen einer Vorstellung mit der andern. Oft geht sie von einer Vorstellung zu der andern nur durch

durch sogenannte dunkle Vorstellungen, d. h. durch bloße Materialien einer Vorstellung über. (S. Empirische Psychologie) — Versteht man aber nur einen vollständigen oder vernünftigen Zusammenhang, welcher vermißt wird, so erscheint öfters ein Gedanke ohne Vernunftschluß entstanden zu seyn, ob wir gleich durch ihn, aber unvermerkt, darauf gekommen sind, weil die Schlußreihe durch den neuen und überraschenden Gedanken (ihr Resultat) in der Erinnerung ist verdunkelt worden. Was aber auch der Verstand nicht vermag, das vermag doch die Einbildungskraft, wenn die höhern Vermögen oft in hohem Grade unthätig sind. Sollte nun Mangel an vernünftigem Zusammenhange, oder gar Widerspruch mit allen Vernunftgrundsätzen, Merkmahl der Göttlichkeit einer Vorstellung seyn, so wäre das Geoffenbahrte von den Eingebungen der mechanisch und vernunftlos würkenden Phantasie im Traume und in dem Wahnwitz nicht zu unterscheiden, worinn man eben diesen Zusammenhang bekanntlich vermißt.

5) Wenn der Gegenstand, worauf eine Vorstellung sich bezieht, kein Gegenstand der Natur und der natürlichmöglichen Erkenntniß ist: so muß die Erkenntniß desselben einen übernatürlichen Ursprung haben. — Ohne Zweifel; aber man muß beweisen, daß eine gegebene Vorstellung würklich Erkenntniß eines Gegenstandes sey, d. h. daß diese Vorstellung eine wahre,

objektive Beziehung habe. Denn unser Vorstellen, Einbilden, Dichten, Träumen und Vernünfteln geht weit über das Gebiet des Erkennbaren hinaus, obgleich der Stoff zu diesem allen aus der sinnlichen Sphäre hergenommen seyn muß. Man müßte also beweisen, daß selbst der Stoff dieser Vorstellungen übersinnlicher, und die allgemeine Verbindungsart desselben, übervernünftiger Art wäre; wie kann man dieß? Gegenstände der intelligiblen Welt, Geister, Zustand ienseit des Grabes, zufällige Begebenheiten, die nach Jahrhunderten sich ereignen sollen, Wesen und Rathschlüsse der Gottheit kann freylich niemand vernünftiger und natürlicher Weise erkennen; aber doch aus sinnlichem Stoff in der Einbildung dichten, oder nach Analogien darüber vernünfteln, und das Produkt seiner Phantasie, oder seiner überschwenglichen Vernunft für Wahrheit, für eigentliche Erkenntniß halten und ausgeben. Der Beweiß, daß es dieß würklich sey, müßte aus dem nothwendigen Zusammenhang mit den Gesetzen des Denkens, oder aus der Uebereinstimmung mit den angeschauten Gegenständen geführt werden. In beyden Fällen würden diese Vorstellungen zwar als Erkenntnisse, aber auch als natürliche Erkenntnisse legitimirt. Wie will man die Wahrheit solcher Vorstellungen anders, als nach Naturgesetzen des (sinnlichen und und vernünftigen) Erkenntnißvermögens prüfen?

6) Wenn Vorstellungen nicht durch Vernunftschlüsse gebildet sind, und dennoch mit

mit der Vernunft übereinstimmen: so (sagt man) sind sie wahr, und — doch nicht auf ihrem natürlichen Wege gefunden, folglich übernatürliche Kenntnisse. So glaubt man Eingebungen der Phantasie von göttlichen Eingebungen unterscheiden zu können. — Allein eben dadurch, daß man eine würkliche Uebereinstimmung mit Vernunftwahrheiten zugiebt, und sie sogar zum Merkmahl der Göttlichkeit eines Gedanken macht, räumt man ein, daß diese Wahrheiten an sich ohne Offenbahrung durch bloße Vernunft erkannt werden könnten, und beruft sich nur darauf, daß derienige, der diese Wahrheit entdeckt habe, sich der Art und Weise des vernünftigen Würkens zu einem solchen Produkt nicht bewußt gewesen sey. Dieß läßt sich aber eben so, wie die Unerklärbarkeit überhaupt, erklären, und ist eine Erscheinung, die bey allen wahren Genies und Originalköpfen gewöhnlich vorkommt. Sie finden, wie sie glauben, oft ungesucht, was sie nachher erst sehr wahr und natürlich finden.

7) Wen aber gewisse Einsichten das Zeitalter, worinn sie entstehen, weit überschreiten — so ist dieß (sagt man) nicht anders begreiflich, als durch Offenbahrung — oder dadurch — daß ein Kopf von vorzüglichem Geiste, von ungewöhnlicher Thätigkeit existirte, zu dessen Bildung sich mehr als gewöhnliche Umstände vereinigten, um ihn über die Stufe der Einsichten seiner Zeitgenossen hinauszuführen. Oft ist aber auch diese angebliche Anticipation nur eingebildet, und

der wunderbare Anschein verschwindet, wenn man Zeitalter und Lokalität genauer und minder einseitig kennen lernt.

8) Wenn aber moralischen Bedürfnissen der Menschheit durch solche Wahrheiten abgeholfen wird, die sich weder sinnlich erkennen, noch vernünftig demonstriren lassen: so — hat Gott sie übernatürlich geoffenbahret, oder vielmehr — es hat sich die praktische Vernunft eines Menschen so weit entwickelt, daß er um des moralischen Bedürfnisses willen (als praktisches Postulat) dasienige praktisch glaubte und lehrte, was er zwar nicht einsehen, sich aber doch vernünftig vorstellen, und ohne Widerspruch, ia mit sichtbarer, obgleich zur Demonstration unzureichender, Uebereinstimmung mit allen seinen übrigen wahren Erkenntnissen denken und annehmen konnte. Sein Glaube an diese Wahrheiten war ein Naturglaube, ein Glaube der in der moralischen Natur des Menschen zwar seinen Grund hat, aber nicht daraus erkannt und begriffen wird. Es war freylich nicht zu erwarten, daß der Erfinder einer solchen Wahrheit das geheimnißvolle Entstehen dieser Ueberzeugungen aus dem Innersten seines ihm selbst unbekannten Geistes und Herzens deutlich hätte erkennen und erklären sollen; daher darf es nicht befremden, daß er aus ganz andern, natürlichen oder übernatürlichen, Quellen geschöpft zu haben wähnte, und ohne vorsätzliche Unredlichkeit auch vorgab.

9) End-

9) Endlich Wunder und Weissagungen, oder Wunder der Erkenntniß.

Ein eigentliches, absolutes Wunder d. h. eine Begebenheit, von welcher man objektiv erkennt (weiß), daß sie nicht durch natürliche Kräfte bewürkt seyn kann, ist nur durch Allwissenheit erkennbar und erweißlich. Relative Wunder hingegen, d. h. Begebenheiten, die sich, vielleicht nur aus subiektiven Ursachen, nicht durch bekannte Naturkräfte nach bekannten Naturgesetzen erklären lassen, stehen in gar keiner vernünftig erweißlichen Verbindung mit übernatürlichen Kenntnissen. Wir müssen aber vernünftiger Weise iedes angebliche Wunder für ein relatives Wunder halten, bis der unmögliche Fall eintritt, daß ein Faktum für absolut übernatürlich erklärt werden müßte. Gesetzt, daß ein solcher Wunderthäter eine That, die kein Gegenwärtiger begreifen kann, ausdrücklich in der Absicht verrichtete, um sich als einen Mann, der Offenbahrungen empfangen habe, zu legitimiren; gesetzt auch, daß er selbst diese That für übernatürlich erklärte: so wäre dennoch Täuschung sowohl von Seiten des Wunders, als von Seiten der Erklärungsart desselben psychologisch möglich.

Aber die Vorsehung könnte doch eine solche vorsätzliche und unvorsätzliche — Täuschung nicht zulassen, die vielleicht Tausende unvermeidlich in Irrthum, wenigstens in den Wahn einer untrüglichen Erkenntnißquelle stürzt, die es nicht wäre — — Was Gott thun oder nicht thun, zulassen oder nicht zulassen kann, das für einzelne Weltbegebenheiten bestimmen zu wollen, wäre

Vermessenheit. Und was ist nicht unläugbar Aehnliches in tausend Fällen, zu allen Zeiten, und an allen Orten geschehen? zugelassen worden? das uns mit unsern Begriffen von Weltplan und göttlicher Weisheit und Güte eben so unvereinbar scheinen dürfte? — —

Vergl. Dav. Hume über den menschlichen Verstand, übers. von Tennemann. Jena 1793. Zehnter Abschnitt. Von den Wundern.

Auf unsichere Merkmahle eine Offenbahrung, als solche, anzunehmen (denn von anderweitigem Gebrauche solcher Belehrungen, als natürlicher Erkenntnißmittel, ist hier die Rede nicht) wäre der Vernunft und ihrem Interesse zuwider. Die natürliche, eigne und freye Entwickelung des Geistes, das Bestreben, alles aus sich und aus der Natur, unstreitig ächten Quellen wahrer und nützlicher Kenntnisse, zu schöpfen, würde vermindert; das aufmunternde Bewußtseyn von dem Werthe selbsterworbener und mühsam errungener Einsichten würde geraubt; die Achtung für Natur und Vernunft würde geschwächt; der Verstand und das Herz würden den regellosen Einflüssen der Einbildungskraft und den Leidenschaften Preiß gegeben, und den höchsten Gesetzen des Denkens, so wie den obersten Gesetzen der Pflicht ihr letztes, allentscheidendes und richtendes Ansehen geschmälert werden.

Offenbahrung ist also, als Offenbahrung, in dem strengen Sinne dieses Wortes nur annehmlich für den, der schlechterdings nicht vermögend ist,

ist, sie nach Vernunftgesetzen zu prüfen, und zwar alsdann, wenn ihm der Einfluß dieser Principien übernatürlicher Weise schlechterdings unmöglich gemacht worden — für den, der, ohne Rücksicht auf eigne Vernunft, zum Glauben an eine fremde Offenbahrung wunderbahrer und unbegreiflicher Weise gezwungen wird. Als ein durch Vernunft gebildetes, geprüftes und gebilligtes Hülfsmittel zur Erleichterung und zur Uebung im eignen Gebrauche der Vernunft behält das, was man Offenbahrung nennt, seinen allgemeinen und unbestreitbaren Werth. — Nur Erkenntnißquelle und Stellvertreterin der natürlichen Erkenntnißvermögen kann und darf sie nicht seyn; am wenigsten aber, eine von der Vernunft gebilligte Ueberzeugung von der Existenz Gottes hervorbringen.

Vergl. Fichtes Versuch einer Critik aller Offenbahrung. Königsberg. 1792. Zweyte Aufl. 1793.

Freymüthige Betrachtungen über die dogmatischen Lehren von Wundern und Offenbahrung. 1792.

Kritische Theorie der Offenbahrung. Halle. 1792.

Kants Religion innerhalb den Gränzen u. s. w.

Meine Critik der reinen Vernunft im Grundrisse. (Dritte Aufl. Jena. 1794.) §. 430. ff.

Zweytens; das Daseyn Gottes kann auch nicht aus Gründen der blos theoretischen Vernunft mit apodiktischer Gewißheit erkannt werden.

In der Critik der Vernunft werden folgende hiehergehörige Sätze bewiesen:

1) Die Vernunft führt uns zwar auf die Idee eines absolutnothwendigen und allerrealsten Wesens;

2) Sie findet es ihrem spekulativen Interesse gemäs, diese Idee ihrem anderweitigen Gebrauche zum Grunde zu legen;

3) Sie findet überall keinen Grund, ihr Würklichkeit eines Objekts abzusprechen.

4) Allein sie vermag es auch nicht — weder a posteriori (physikotheologisch), noch schlechthin a priori (ontologisch), noch comparativ a priori (cosmologisch) —, ihr dieses Objekt, das ausserhalb dem Sinnlicherkennbaren liegen müßte, als existirend apodiktisch zu sichern, oder auch nur,

5) ohne willkührlich oder gar widersprechend zu verfahren — dem Begriffe davon anschauliche Merkmahle unterzulegen, weil sie keine sinnlichen Anschauungen darauf anwenden darf, und keine übersinnlichen, aus Mangel an specifischer Kenntniß von denselben, darauf anwenden kann.

6) Die Gottheit ihrer Spekulation bleibt also nur eine reine, erhabene, unbestreitbare, aber Anschauungsleere und blos subiektiv gültige Idee, ohne obiektiv erkennbares Obiekt.

7) Was

7) Was uns nöthigt, und eben dadurch auch berechtiget, diese Idee (anthropomorphistisch) zu versinnlichen, und ihr Obiekt als existirend schlechterdings vorauszusetzen, ist ein Bedürfniß, welches wir ohne vorausgehende Idee von Sittlichkeit nicht hätten. Das Prädikat eines an sich guten Willens liegt aller weiteren Bestimmung dieses Begriffes, so wie der Vorstellung von seinem Daseyn, zum Grunde; weder das eine, noch das andere ist also von vorausgehenden sittlichen Ueberzeugungen unabhängig. Diese können also nicht auf jenem wiederum beruhen.

§. 51.

Wille Gottes.

Anlangend zweytens die Erkenntniß von dem göttlichen Willen, so

1) lehrt die Cr. d. r. V., daß wir durch bloße Spekulation nicht einmahl das Daseyn eines göttlichen Willens überhaupt, ohne specifische Bestimmung desselben, apodiktisch erkennen können.

2) Vorausgesetzt, daß Gott etwas will, so müßte ich (den Innhalt seines Willens) das, was er will, erkennen, entweder durch Offenbahrung, oder durch das natürliche menschliche Erkenntnißvermögen d. i. durch Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft.

§. 52. a.

Sittliche Offenbahrung.

Offenbahrung wird hier betrachtet

1) entweder in eigentlicher Bedeutung (§. 50. Anm.) als übernatürliche und übervernünftige Erkenntnißquelle sittlicher Gesetze; als ein übernatürliches Princip sittlicher Vorschriften, für welche die Vernunft kein eignes Vermögen besitzt, sie auch hinterher zu prüfen und zu erkennen.

In diesem Sinne ist sie ohne Einschränkung zu verwerfen, und die Anerkennung derselben (aus eigner Empfindung und Anschauung oder aus historischem Glauben), d. i. der sittliche Mysticismus (§. 15.) ist gleich vernunftwidrig, sittenverderblich und für die Menschheit entehrend, er mag sich als Fanaticismus oder als Aberglaube äussern. Man müßte es denn vernünftig finden, der Vernunft im Urtheilen und Handlen zu entsagen; den Sitten zuträglich, sie der Leitung der Vernunft zu entziehen, und der Menschheit würdig, ihre moralische Selbstständigkeit aufzugeben.

Ueberdem setzt der Glaube an Offenbahrung den Glauben an die Wahrhaftigkeit des göttlichen Willens, dieser den Glauben an Sittlichkeit Gottes überhaupt, dieser Glaube aber setzt endlich einen Begriff und eine Ueberzeugung von sittlichen Grundsätzen voraus, die höheren und ältern Ursprungs seyn müssen, als alle Offenbahrung.

§. 52. b.

2) Oder man betrachtet die Offenbahrung nur als ein ausserordentliches, durch die göttliche Vorsehung veranstaltetes, Erkenntnißmittel sittlicher Gesetze, die von der Vernunft geprüft, und als vernünftig durch ihr eigenes Vermögen anerkannt werden können und sollen; wo also kein blinder Glaube erfordert wird.

Nach dieser Vorstellungsart von Offenbahrung wird zwar weder dem Vernunftgebrauche überhaupt, noch bey sittlichen Gegenständen dadurch Abbruch gethan, vielmehr soll ein solcher Unterricht die eigne sittliche Entwickelung des Menschen befördern. Es wird aber zugleich eingeräumt, daß es eigentlich und ursprünglich die Vernunft sey, woraus das Sittengesetz und die Erkenntniß desselben entspringt. Denn

(1) Eine solche Offenbahrung dürfen und sollen wir selbst prüfen, ob sie der Gottheit würdig und der Menschheit angemessen sey oder nicht. Beydes kann nur nach sittlichen Principien geschehen. Stellte man sich nun diese als ursprünglich abhängig von Offenbahrung selbst vor, so wäre dieß der offenbahrste Zirkel in unserm Schließen, und hübe die Voraussetzung wieder auf, ohne die eine sittliche Offenbahrung durchaus unzuläßig seyn würde. Was die Vernunft prüfen soll, das muß doch zuletzt aus ihr entsprungen seyn.

(2) Nicht

(2) Nicht die erste Idee von Sittlichkeit, sondern nur einzelne Arten der Anwendung von ihr, d. i. einzelne Vorschriften, lassen sich also von Offenbahrung herleiten. Sonst wäre alle vernünftige Prüfung und sittliche Billigung ihrer Vorschriften nach sittlichen Principien unmöglich.

(3) „Diese göttliche Offenbahrung kann doch nur „auf gewisse, göttliche, allgemeine Gesetze, nicht aber für alle die tausend „und tausend einzelne Vorfälle auf „den göttlichen Willen hinweisen. Hier muß „erst der Handelnde über die sittliche Güte der „vorliegenden Handlung den Ausspruch seiner „Vernunft hören, um nach diesem über Gottes „Verbot oder Gebot dabey zu urtheilen. Noch „immer pflegt selbst der Christ nach dieser „Weise zu erfahren." Mutschelle. Dieß setzt anderweitige, ursprüngliche, sittliche Vernunftgesetze voraus, nach welchen selbst der Ausleger der heiligen Schriften seine Erklärungen einrichten muß.

(4) „Es ist einer unpartheiischen Prüfung entgegenstehender Vernunftgründe oft nachtheilig, wenn der Untersucher schon ein durch andere Autorität vorgestecktes Ziel im Auge hat, auf welches er die Reihe seiner Schlüsse hinlenkt." Garve z. Payley.

(5) „Unsere moralischen Einsichten können und müssen in vielen Punkten genauer seyn, als bey dem ersten Unterrichte der Menschen, auch wenn dieser von Gott selbst herkam, erfordert wurde.

Und

Und es kann also nicht immer schicklich seyn, zu Bestätigung unserer ietzigen Begrife über die Pflichten, auf einen frühern Unterricht zurückzugehen." Ebenderselbe.

Vergl. Joh. Stinstra Warnung vor dem Fanaticismus — herausgeg. v. A. F. W. Sack. Berlin 1752. 8.

Ueber die Schwärmerey. Eine Vorlesung von Leonh. Meister. Bern, 2 Bänd. 1775. 1777. 8.

Io. Gottl. Toellneri Disquisitio, utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat, an vero ita, ut ratio humana etiam legum divinarum perfectionem perspiciat. — *H. A. Pistorii* Commentatio in quaestionem: exercetne Deus ius leges ferendi pro arbitrio, an ita, ut rationes legum divinarum mens humana intelligere queat, Lugdun. Bat. 1770. 4.

Erziehung des Menschengeschlechts, von Lessing.

Briefe über die Perfectibilität der geoffenbahrten Religion. Leipzig. 1795. 8.

§. 53.

Durch Vernunft.

Um durch bloße Vernunft (§. 51. Anm.), d. h. hier, durch den natürlichen Gebrauch meiner menschlichen Erkenntnißvermögen zu derjenigen Kennt-

Kenntniß von dem Willen der Gottheit zu gelangen, die meinen sittlichen Erkenntnissen zur Grundlage dienen soll, sind nur folgende Wege gedenkbar:

A. der Weg der Erfahrung, a posteriori;

B. der Weg a priori, und zwar

1. aus theoretischen Gründen, nehmlich

a. rein a priori, oder

b. comparativ a priori.

2. aus Gründen der praktischen Vernunft.

Alle diese Wege, den letztern ausgenommen, führen zu keiner solchen Kenntniß des göttlichen Willens, als zu Gründung einer Sittenlehre nöthig wäre; auf dem letztern wird zwar eine Vorstellung von dem Willen der Gottheit gefunden, die aber ein anderweitiges Princip der Sittenlehre schon voraussetzt.

Alle diese möglichen Wege sind auch würklich betreten worden. Der erste gangbare Weg ist der Weg der Erfahrung, a posteriori. Wenn ich aber auch alles, was in der Welt geschieht, auf den göttlichen Willen, als auf seinen höchsten Bestimmungsgrund beziehe, so erfahre ich doch nur Begebenheiten, und ihre Gesetze, d. i. Naturgesetze, Regeln, wornach alles in der körperlichen und geistigen Welt geschieht. Ich lerne meine Triebe und Neigungen kennen, und erfahre, wozu diese mich antreiben. Nach diesen Gesetzen und nach der Naturordnung, die auf meine Glückseligkeit abzielt, ist

alles

alles gleich gesetzmäßig, *) natürlich, der Einrichtung der Welt, der Verbindung ihrer Kräfte, und folglich dem Willen der Gottheit durchaus entsprechend. Ohne unser Wissen und Wollen leben wir alle in diesem Sinne der Natur und ihrem allgemeinen Gesetze getreu, wenn wir unter dem letztern lediglich die Gleichartigkeit und Einheit der Verknüpfung der Weltbegebenheiten verstehen. Beziehen wir aber auch diese Gesetze auf gewisse

*) *Spinoza Tract. Polit. Cap. II. §. 5. — — Est enim homo, siue sapiens, siue ignarus sit, naturae pars, et id omne, ex quo vnusquisque ad agendum determinatur, ad naturae potentiam referri debet, nempe quatenus haec per naturam huius, aut illius hominis definiri potest. Nihil namque homo, seu ratione, seu sola cupiditate ductus, agit, nisi secundum leges et regulas naturae; hoc est, ex naturae iure. §. 8. — — Natura non legibus humanae rationis, quae non nisi hominum verum vtile et conseruationem intendunt, continetur; sed infinitis aliis, quae totius naturae, cuius homo particula est, aeternum ordinem respiciunt, ex cuius sola necessitate omnia indiuidua certo modo determinantur ad existendum et operandum. Quicquid ergo nobis in natura ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde est, quod res tantum ex parte nouimus, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex praescripto nostrae rationis vt dirigerentur volumus; cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum vniuersae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu* — Man sieht aus diesem Beyspiele, wohin endlich eine Philosophie führen muß, die von blos theoretischen Begriffen — Welt und Gottheit — ausgeht, um den Begriff von Moralität darnach zu bestimmen.

wisse Naturzwecke, die wir als göttliche Zwecke denken können: so scheint auch dann alles und iedes Würken ohne Unterschied diesen Zwecken entsprechen zu müssen. Mache ich meinen persönlichen Zweck, die Glückseligkeit, zum Zweck der Natur und Gottes in Ansehung meiner: so finde ich auch da eine allgemeine Nothwendigkeit meiner Natur, ihn zu verfolgen. — Es giebt demnach cosmologisch, d. h. wenn ich blos auf das Verhältniß meiner Handlungen zur Welt, als zu einem gesetzmäßig geordneten und verknüpften Ganzen sehe, keinen Unterschied zwischen Tugend und Laster. Ich werde mich zwar gewisser Vernunftgesetze bewußt; es sind aber auch Gesetze des sinnlichen Begehrens da. Cosmologisch sind sie sich beyde gleich. Blosse Erfahrung kann mich nicht belehren, daß die Gottheit den Vernunftgesetzen einen Vorzug vor den Gesetzen des sinnlichen Begehrens eingeräumet wissen wolle.

Der zweyte denkbare Weg ist der Weg a priori. Hier müßte man entweder von Principien der theoretischen oder der praktischen Vernunft ausgehn. Die theoretische Vernunft geht entweder unmittelbar von der reinen Idee eines göttlichen Wesens aus, die die Vernunft aus sich selbst, unabhängig von der Betrachtung der würklichen Welt, hervorbringt, oder sie schließt aus gewissen Erfahrungssätzen (comparativ a priori).

Die spekulative, rein a priorische Vernunftidee von einem unbedingt realen und nothwendigen Wesen ist gar keiner durch bloße theoretische Philosophie erweislichen Bestimmung fähig, woraus sich ein göttlicher Wille überhaupt, geschweige denn die Art und Beschaffenheit oder das Objekt dessel-

desselben ableiten liesse. Die reine spekulative Vernunft gewährt sogar nicht einmahl die Einsicht in die Möglichkeit eines unendlich vollkommenen Willens, noch ob derselbe mit wesentlichen Realitäten des Unendlichen streite, oder vereinbar sey.

Nehme ich auch comparativ a priori, oder nach der Analogie Wohlseyn der lebendigen Wesen als göttlichen Zweck in der Welt an, so ist doch aus diesem Zwecke, der sich auf (cosmische, nichtsittliche) Güte und Weisheit (eigentlich, Kunstfähigkeit) des göttlichen Wesens gründet, das Verhältniß dieses göttlichen Willens zu dem unsrigen, und die bestimmte Beziehung irgend einer unsrer Handlungen auf den obersten Weltplan und die Beförderung desselben (was wir thun sollen, um das von Gott intendirte Wohlseyn zu befördern), kein möglicher Gegenstand unseres Erkennens. Es bleibt immer die vorige Indifferenz. Denn, ohne höhere sittliche Grundsätze zu Hülfe zu nehmen, können wir nicht wissen, wiefern unsre Einstimmung mit dem göttlichen Willen dazu erfordert werde, oder worinn unser bestimmter Beytrag zu Beförderung des Weltbestens bestehen solle. Und doch ist auch diese Voraussetzung (daß Wohlseyn der lebendigen Wesen göttlicher Zweck sey) durch bloß theoretische Vernunftgründe (physikotheologisch) nicht vollkommen zu rechtfertigen, sondern sie beruht vornehmlich auf sittlichen Gründen, die, wenn das Räsonnement sich nicht im Kreise herumdrehen soll, unmöglich wiederum in dem erkannten göttlichen Willen logisch gegründet seyn können. Ohne Principien der praktischen Vernunft, und blos nach dem zu urtheilen, worauf uns die Weltbetrachtung leitet, ist es noch immer gedenkbar, daß vielleicht das Wohlseyn von

dem Urheber der Natur gar nicht intendirt, sondern dasselbe ein absichtloser Erfolg blindwürkender Kräfte sey. Sogar der Gedanke enthält alsdenn keinen Widerspruch: vielleicht ist das Wohl nur ein unvermeidlicher Anhang des eigentlich intendirten Uebels. —

Die praktische Vernunftidee von der Gottheit, als dem moralisch besten Wesen, enthält allerdings solche Merkmahle, deren Entwicklung auf moralische Vorschriften leitet.

Allein diese Idee ist nur abgeleitet von dem Begriff „moralische Güte" überhaupt; sie stellt ein Subiekt vor, worinne der reine Vernunftwille von allen sinnlichen und andern Einschränkungen abgesondert vorhanden ist. Diesen Begriff von sittlicher Vollkommenheit muß ich also vorher in mir selbst haben, um ihn analogisch auf das Urwesen überzutragen, und in ihm zu personificiren. Im Besitz dieses Begriffes, als eines Princips, warum und wornach ich den göttlichen Willen als gut gedenke, darf ich die Regel für meine Handlungen nur unmittelbar aus der Urquelle der praktischen Vernunft schöpfen, ohne durch einen müßigen Umweg sie aus dem göttlichen Willen abzuleiten, wo ich sie erst selbst hineingeleitet habe.

Anmerkung.

Daher läuterten und erweiterten sich die Begriffe von Gott und seiner Handlungsweise, der Gerechtigkeit, in eben der Ordnung und in dem Maaße, wie die sittlichen Begriffe überhaupt gereinigter und vollständiger wurden. Wird aber Tugend schlechterdings von Religion abhängig gemacht, und der Vernunft an sich selbst das Recht auf Bestimmung der Moralität entzogen, so versperrt

man

man ihr allen Zugang, die sittlichen Begriffe zu verbessern, und man hat keine Mittel übrig, die Spuren ehemahliger Roheit der sittlichen Denkart allmählig auszulöschen. Hierdurch wird es aber auch eben so unmöglich, in Ausbildung religiöser Begriffe mit der übrigen Cultur der Menschheit fortzuschreiten. Ja die Cultur des menschlichen Geistes überhaupt wird gehemmt, wenn diese, sich an den interessantesten und wichtigsten Gegenständen durch freyes Urtheil zu üben, vermittelst einer positiven Religion verhindert wird.

Man pflegt zwar in diesem Falle durch eine sogenannte vernünftige Auslegung der Urkunden, worauf eine positive Religion beruhen soll, dem Uebel einigermaaßen abzuhelfen, und die positive Lehre der Aufklärung, den Vorurtheilen und dem Geschmacke des Zeitalters iedesmahl zu accommodiren. — Allein theils ist dieser Weg mehrentheils historisch unehrlich, theils ist er unzulänglich, um der Vernunft die völlige Freyheit in Befolgung ihrer eignen Grundsätze gegen iede willkührliche Beschränkung zu sichern.

§. 54.

Wie verpflichtet der göttliche Wille?

Man fragt drittens (§. 49.): warum soll ich den Willen der Gottheit zum Urbild für den meinigen machen? warum Gott gehorchen?

Weil Gott es will, oder weil ich es will?

1) Weil Gott es will? Allein, (1) daß Gott dieß will, dieß ist unerweislich auf dem übernatürlichen, so wie auf dem natürlichen Wege, aus Erfahrung, so wie aus Spekulation. Ein positives göttliches Gebot, das unbedingt Gehorsam forderte, als obersten Grund der Verbindlichkeit zu einen solchen Ge-

horsam anzugeben, wäre ein Zirkel; denn die Verbindlichkeit dieses Gebotes würde ia selbst die Pflicht des Gehorsams schon voraussetzen. Erfahrung und die reine, oder auch mit Rücksicht auf die Welt theoretisch bestimmte Idee von der Gottheit, bieten keine Gründe dar, die einen solchen Willen Gottes zu erkennen gäben. Aus praktischer Vernunft ists zwar allerdings erweislich: d. h. aber nur unter Voraussetzung der Gültigkeit gewisser sittlicher Grundsätze, die ich auf die Gottheit selbst beziehe, zuvor aber für sich selbst ohne theologische Rücksicht erkannt habe. Wozu der Umweg? Und (2) gesetzt, daß sich der Wille Gottes ausmachen ließe, wie kann Gottes Wille ohne Mittelglied als der Meinige gedacht, sein Gesetz für mich gültig werden? Die Antwort ist identisch, und erregt also nur von neuem dieselbe Frage: warum soll ich wollen, was Gott will? Das Sollen muß doch in einigem Betracht mein eignes Wollen seyn, oder es ist leer.

2) Weil ich es will? Um den göttlichen Willen als erstes Princip zu betrachten, müßte ich mein Wollen, den göttlichen Willen zu befolgen, als ein unmittelbares erstes Faktum betrachten können, das sich aus keiner höheren Bestimmung meines Willens ableiten ließe. Ich könnte dann nicht weiter fragen: warum will ich?

Allein ich kann würklich so fragen, weil ich keine angebohrne Idee von dem göttlichen Willen besitze, die mein Begehrungsvermögen unmittelbar modificir-

te,

te. *) Ich bin mir sogar bewußt, daß der nothwendige Einfluß einer solchen Idee einen Zwang mit sich führe, der meine Tugend ihres ganzen innern Werths berauben würde.

Wenn ich nun würklich so frage, und eben dadurch einräume, daß Gottes Wille kein erstes Princip unsers moralischen Wollens ist, so ist die mögliche Antwort:

Entweder: aus natürlichem Gefühl der Billigkeit und Dankbarkeit gegen das allgütige, höchste Wesen (Crusius Anweisung vernünftig zu leben. §. 142.)

Betrachtet man dieß Gefühl als Würkung einer natürlichen Neigung der Liebe gegen Wohlthäter, so ist kein Grund abzusehen, der uns bestimmte, eben dieser Neigung gegen dieses Obiekt alle übrigen Neigungen unterzuordnen, die doch unter manchen Umständen heftiger würken, als iene. Legt man dieser Neigung einen grösseren innern Werth bey, so geschieht dieß durch Vernunft, also nach einer sittlichen Denkart, die selbst aller Religion erst zum Grunde liegt, und die nicht erst durch die Religion, als ein wesentliches Mittelglied der Kette moralischer Gründe, sondern unmittelbar aus dem praktischen Bewußtseyn entspringt, und mit Anerkennung aller

*) Crusius verfuhr also sehr konsequent, wenn er, wiewohl ohne Beweiß und gegen den richtigen Begriff von dem menschlichen Vorstellungsvermögen, bey seinem theologischen Moralprincip eine dergleichen angebohrne Idee der Dependenz unsers Willens von dem göttlichen, und einen angebohrnen Trieb, ihr gemäß zu handlen, annahm.

anderen, auch der nicht religiösen Pflichten, zusammenhängt. Dankbarkeit gegen Gott ist nur eine besondere Beziehung der allgemeinen Pflicht der Dankbarkeit gegen Wohlthäter überhaupt, die auf dem allgemeinen Princip aller und ieder Pflicht beruhet; mithin nicht Urgrund aller Moralität.

Oder: Weil die Gottheit das mächtigste Wesen ist, und weil mein ganzes Glück oder Unglück von ihrem Beyfalle oder Misfallen abhängt.

Wenn bloße Hofnung oder wohl gar Furcht die einzigen Triebfedern der Religion und hierdurch aller Moralität sind, so ist es bloß zufällig, und unsre Vernunft sieht keinen Grund davon ein, daß eine gewisse Art zu denken und zu handlen Gott misfällt, eine andere seinen Beyfall erhält. Stat pro ratione voluntas. Indem wir dem sinnlichen Triebe nach Glückseligkeit, welcher nur durch Kenntnisse von dem göttlichen Willen modificirt worden, alles unterwerfen, gestehen wir ein, daß wir auch wider unsre Vernunft handeln würden, wenn es Gottes, des Mächtigsten, Wille und dem zu folge unser sinnliches Interesse so mit sich brächte. Diese gänzliche Unterwerfung seines eignen Gewissens unter den Willen eines Mächtigern, blos darum weil er gewaltiger ist, kann der Mensch, als vernünftiges Wesen, nicht umhin, selbst zu verachten und zu verabscheuen. Da es sodann keine innere Regel gäbe für unsre Handlungen: so könnte Fanaticismus und Aberglauben (§. 15.) sogar solche Handlungen, wogegen sich alles innere Menschengefühl empört, als Beweise von Religion und Tugend den Menschen aufdringen, und selbst das Gute (der Materie nach) würde den Charakter der sittlichen Güte durch diesen sinnlichen Mechanismus verlieren. Der Eigennützigste, der

Unter-

Unterwürfigste, Niederträchtigste wäre nun der Frömmeste und der Beste. Eigennutz wird in diesem System bey Gott und Menschen an die Spitze aller möglichen Thätigkeit gesetzt.

Oder drittens: Weil die Gottheit das moralisch vollkommenste Wesen ist. Diese Triebfeder hängt von einer andern ab, wodurch diese erst in Bewegung gesetzt wird. Sittliche Güte muß vorher durch Vernunft gebilliget seyn. Die Gesinnung des Gehorsams, die wir der Gottheit weihen, ist unmittelbar der Vernunft und ihrem eigenen Gesetze gewidmet, die wir uns nur in der Gottheit gänzlich rein von allem sinnlichen Zusatze und Verderbnisse denken. Wir gehorchen ihr, wie wir iedem vernünftigen Wesen, wenn es in dieser Bestimmung gebietet, deshalb Folge leisten, weil wir selbst diese gesetzgebende Kraft besitzen.

Allein in einer positivreligiösen Moral, welche den ersten Begriff der Sittlichkeit einzig und allein von einem bekanntgewordenen göttlichen Willen herleitet, kann ohne Widerspruch mit ihrem Grundbegriffe diese letztere Vorstellungsart nicht angenommen werden. Denn in einer solchen Moral wird der Innhalt nicht als Charakter der Göttlichkeit und Verbindlichkeit, sondern umgekehrt, die Göttlichkeit als Grund der Verbindlichkeit der moralischen Vorschriften, ohne Rücksicht auf ihre innere Beschaffenheit vorgestellt. — Die reine, ursprüngliche Christliche Sittenlehre ist nicht von dieser Art. Vergl. §. 15. c.

§. 55.

Aehnliche Wahrheiten.

Anlaß zu der Täuschung, daß alle Moralität von dem göttlichen Willen ursprünglich und einzig in unsrer Erkenntniß bestimmt werde, geben hauptsächlich folgende Wahrheiten, die mit den Irrthümern dieses Systems in einer scheinbaren Verwandtschaft stehen:

1. Um uns reine Sittlichkeit zu denken, brauchen wir die idealische Vorstellung eines Wesens, welches selbst reine Vernunft ist, und überall von keinen fremdartigen Einflüssen abhängt. In den Standpunkt eines solchen (göttlichen) Wesens müssen wir uns versetzen, um zu beurtheilen, welche Art zu denken und zu handeln iedesmahl der Idee von reiner Sittlichkeit entspreche.

Die reine gränzenlose Achtung für das Sittlichgute hat auch kein andres persönliches Obiekt, als die höchste Intelligenz. An diese Vorstellung heftet sich unser sittliches Gefühl, und mit ihr steigt oder sinkt seine Würksamkeit.

2. Unsre Vernunft, das Vermögen aller Sittengesetze, betrachten wir als abgeleitet von der göttlichen. Die Gottheit ist also der Realgrund aller sittlichen Grundsätze, so fern das Vermögen dieser Principien von ihr das Daseyn empfangen hat. Allein die Vernunft ist doch nicht deshalb Gesetzgeberin, weil sie

von

von Gott, sondern vielmehr dadurch, daß sie Vernunft ist. Ist die Sinnlichkeit nicht auch von Gott?

3. Unsre ganze Lage, alle nahen oder entfernten Verhältnisse, worinn wir leben und unsere sittliche Würksamkeit beweisen, ja selbst die ganze sinnliche Natur, wodurch wir würken, sind von der göttlichen Vorsehung eingerichtet. Es hängt daher zunächst von dieser unsrer moralischen Sphäre, und sodann von ihrem höchsten Urheber ab, welche Handlungen (materiell betrachtet) sittlich gut sind. Ohne sie fehlte es dem sittlichen Willen an einem äussern Gegenstand, den er behandelte. Wäre nun dieser (die äussere Folge der Handlung) auch der Grund von aller sittlichen Güte und von ihrem Gegentheil, so wäre Gott durch die Welt, worinn wir leben, der Gesetzgeber, selbst für unsre Vernunft.

4. Um das Hinderniß der unbeschränkten Würksamkeit der sittlichen Vernunft, nehmlich den Widerstand sinnlicher Antriebe, besiegen zu können, ist die Idee der Gottheit unentbehrlich, wie bey dem vierten Problem soll gezeigt werden.

Vergl. Spaldings vertraute Briefe über die Religion.

C. Garve über den Einfluß der Religion auf die Sittlichkeit, in Dess. Anmerkungen zum zweyten Buche Cicero's über die Pflichten. S. 23. ff.

§. 56.

4. Grundsatz der Vollkommenheit.

„*Perfice te*“ ist das Gesetz, welches die Stoische und die Wolfische Schule an die Spitze aller sittlichen Grundsätze stellt. Zur Würdigung dieses Grundsatzes muß

1) der Begriff von Vollkommenheit entwickelt,

2) der Innhalt der Regel erklärt, und

3) der Grund ihrer Verbindlichkeit angegeben und untersucht werden.

Man vergl. Tiedemann's System der stoischen Philosophie. Dritter Theil.

Christ. Wolfii Philosophia practica vniuersalis. T. I. et II.

Dieser Lehrbegrif ist genau betrachtet nur eine vernünftige Modifikation des empirischen Sensualismus (§. 16.), vornehmlich in der Gestalt, worinn ihn Wolf aufgestellt hat, die von der Stoischen merklich abweicht. In der Beurtheilung muß auf beyde Formen besondere Rücksicht genommen werden. Zu Wolfs Zeiten fanden die sogenannten philosophischen oder Akkomodationstheologen auch diesen Lehrbegriff mit klaren Worten in der Bibel, namentlich Matth. 5, 48. nach einer falschen Erklärung. Der Geist dieses Systems ist nicht der Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel; aber auf den Geist einer Lehre wird auch bey solchen Vergleichungen nur selten gesehen. Weil aber unsre Sittenlehre in ihren einzelnen Pflichten aus der Christlichen

Schule

Schule herstammt, so werden diese gewöhnlich in iedes System hineingetragen, und ganz natürlich iedes System diesen Theilen nach auch wieder in dem Christenthume gefunden. — Hr. Hofr. Breyer in Erlangen hat dieß Princip neulich in einem Programm zu retten gesucht, das dem Vf. nur noch aus öffentlichen Anzeigen bekannt ist.

§. 57.

Vollkommenheit.

Versteht man unter Vollkommenheit in praktischem Sinne zweckmäßige Einheit des Mannigfaltigen, so ist Vollkommenheit des Menschen (oder eines vernünftigen Wesens überhaupt) die Zusammenstimmung seiner mannigfaltigen Kräfte und ihrer Würksamkeit, vornehmlich ihres freyen Gebrauchs, zu seinem höchsten Zweck. Sie erfordert demnach

1) Realitäten oder Kräfte; zunächst innere (der Person), dann aber auch äussere (ihres Zustandes), sofern diese die erstern erhalten, vermehren und unterstützen.

2) Mehrheit und Mannigfaltigkeit dieser Kräfte.

3) Einen Zweck, oder mehrere, die sich auf Einen höchsten als Mittel beziehen lassen.

4) Systematische Uebereinstimmung der Art, des Grades und der Richtung sämtlicher Kräfte zu diesem Einen Zweck.

Anmer-

Anmerkung.

Die theoretischen und metaphysischen Bedeutungen der Vollkommenheit haben Einfluß auf den Sinn dieses Wortes in der praktischen Philosophie. S. mein Wörterbuch, in der Rubrik: Vollkommenheit. — Die Vollkommenheit kann ein Object des Willens seyn, entweder materiell in concreto, als ein Ideal von übereinstimmenden Kräften zu einem bestimmten Zwecke z. B. der Glückseligkeit; oder formell d. h. die Einheit in der Würksamkeit der Kräfte selbst, als solche; das Idealische an und für sich als Zweck gedacht, ohne Voraussetzung eines andern gegebenen Zweckes, worauf sich iene Mannigfaltigkeit bezieht. Hier wird Vollkommenheit materiell genommen. Das Princip der formellen Vollkommenheit ist mit dem reinen formalen Princip Eines und eben dasselbe.

§. 58. a.

Maaßstab der Vollkommenheit.

Je mehr Kräfte, ie würksamer diese an sich selbst sind, ie einfacher und innerlich größer der Zweck ist, worauf sie abzielen, ie bestimmter und vollständiger die Beziehung aller Kräfte auf diesen Einen Zweck ist — desto größer ist die relative Vollkommenheit. Vollständige zweckmäßige Einheit würde praktische Vollkommenheit in absolutem Verstande seyn.

§. 58. b.

Natürliche, erworbene Vollkommenheit.

Die praktische Vollkommenheit des Menschen ist

1) eine

1) eine natürliche, insofern schon die Natur das Daseyn zweckmäßiger Kräfte und ein im Ganzen höchst zweckmäßiges Verhältniß derselben bestimmt hat; z. B. Sinne, Einbildungskraft, Verstand; Selbstliebe, Sympathie.

2) eine erworbene, insofern wir selbst durch eigene Thätigkeit diese natürlichen Kräfte erhöhen, und in ein zweckmäßiges Verhältniß setzen, z. B. durch Disciplin und Kultur der Seelenkräfte. Der moralische Grundsatz geht eigentlich nur auf die letztere, und setzt die natürliche Vollkommenheit nur als theoretische Bedingung der Möglichkeit seiner Ausführung voraus.

Anmerkung.

Zur weiteren Entwickelung kann man vergleichen meine Empirische Psychologie, Erster Th. §. 16. Zweyter Th. §. 86. ff.

§. 58. c.

Innere, äussere Vollkommenheit.

Die erworbene Vollkommenheit (§. 58. b.) besteht theils in einem höhern Grad und einer zweckmäßigen Vereinigung der innern, dem Menschen wesentlichen Kräfte — innere Vollkommenheit; theils in der Verbindung mit gewissen äussern Hülfskräften, welche die Würksamkeit der innern erhalten, verstärken und erweitern können, z. B. Vermögen, Verbindungen mit Menschen — äussere Vollkommenheit. Die letztere ist nur

in Beziehung auf die erstere — Vollkommenheit des Menschen.

§. 59.

Sinn des Grundsatzes.

„Mache dich so vollkommen, als möglich" heißt demnach so viel als:

1) Erhalte deine innern Kräfte. §. 58. c.

2) Erwirb dir äussere, zufällige Kräfte.

3) Verstärke deine Kräfte, d. h. verschaffe ihnen mehr Würksamkeit, theils durch innere Kultur, theils durch Wegräumung der Hindernisse, die ihrer freyen Würksamkeit im Wege stehen.

4) Richte sie im Gebrauche alle auf Einen Zweck; durch harmonische Kultur.

5) Verhüte, so viel wie möglich, Einschränkung der Würksamkeit der einen Kraft durch die andere; durch Disciplin.

Anmerkung.

„Man nennt den Zwang, wodurch der beständige Hang „von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und „endlich vertilgt wird, die Disciplin. Sie ist von „der Kultur unterschieden, welche blos eine Fertigkeit verschaffen soll, ohne eine andere, schon vorhandene, dagegen aufzuheben." Kants Critik d. rein. Vern. S. 737. —

§. 60.

Folgerung.

Kräfte werden, wie die Erfahrung lehrt, erhalten und gestärkt durch den Gebrauch; harmonisch gestärkt durch systematische Richtung. Also:

setze alle deine innern und äussern Kräfte in harmonische Würksamkeit.

§. 61.

Praktische Bedeutung und Anwendbarkeit erhält dieser Grundsatz erst durch die Bestimmung der Einheit des Ziels oder des Zwecks, worauf alle diese verschiedenen Kräfte bezogen und gerichtet werden sollen. Unter diesem versteht man

1) entweder (§. 62.) die Summe der Kräfte, oder die Bedingungen eigner Würksamkeit selbst;

2) oder (§. 63.) innren Genuß der Kräfte, und ihres Gebrauchs für sich selbst;

3) oder (§. 64.) Genuß der äussern Würkungen, die aus dem Gebrauch der Kräfte erst entspringen.

§. 62.

Ist die Summe der Kräfte (§. 61. Num. 1.) oder das höchstmögliche Maaß eigner harmonischer Würksamkeit das höchste Ziel: so ist zwar

1) die-

1) dieser Grundsatz ein nothwendiger Gegenstand der Billigung eines vernünftigen Wesens. Allein

2) der Grund seiner praktischen Gültigkeit ist nicht unmittelbar evident, sondern er setzt ein höheres Princip voraus, welches ihm das Gepräge der Moralität giebt. *)

3) Dieser höhere Grundsatz müßte die praktisch oberste Kraft, oder das höchste Gesetz bestimmen, dem alle übrige Kräfte unterwürfig seyn müssen, um harmonisch und systematisch würken zu können. Ausserdem kann ein blos zufälliges Ordnen seiner Kräfte keine systemartige Einheit zu Stande bringen. Der Grundsatz hat, für sich betrachtet, den Fehler, daß er unbestimmt, und also auch keiner bestimmten Anwendung fähig ist.

4) Ausbildung der Kräfte überhaupt ist kein Begriff, der die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit des Handelns bestimmt unterschiede. Man müßte denn vorher die moralische Kraft an die Spitze der übrigen Kräfte stellen: dieß würde aber eine Kenntniß von Moralität voraussetzen, die von diesem Princip unabhängig wäre. — Sonst trägt iede Handlung

*) Dieses höhere Princip ist das formale, welches unten näher angegeben wird. Wenn nach diesem Princip in den Maximen unsrer Handlung absolute Einheit herrschen soll: so folgt daraus allerdings, daß auch meine Kräfte in harmonische Thätigkeit gebracht werden müssen.

lung zur Ausbildung der Kräfte etwas bey, und ein kluger, muthig und standhaft ausgeführter, obgleich boshafter Plan, müßte mehr moralischen Werth haben, als eine einfache, redliche und wohlthätige Handlung, weil diese letztere vielleicht weniger die Kräfte übt, als der erstere. — Ein Ausspruch, wogegen der gesunde praktische Verstand sich laut erklärt.

§. 63.

Innerer Genuß (§. 61. Num. 2.), als beabsichtigter Erfolg von der Anwendung unsrer Kräfte, ist

1) Naturzweck, und ihn zu suchen, ein Naturgesetz unsres Begehrungsvermögens, sofern dasselbe innerlich, d. i. durch eigne Thätigkeit, afficirt wird.

2) Dieses Naturgesetz würkt aber in natürlicher Verbindung mit einem andern, nicht minder natürlichem Streben nach äusserem Genuß, d. i. nach einem Vergnügen, welches aus Befriedigung des allgemeinen Triebs, von aussen afficirt zu werden, seinen Ursprung nimmt, und wird durch diesen beygeordneten Trieb vielfältig eingeschränkt, und in einzelnen Fällen wohl gänzlich unterdrückt.

3) Das passive Vergnügen (Num. 2.) steht als Genuß betrachtet dem edlern, oder mit Selbstthätigkeit vereintem, Vergnügen (Num. 1.) keinesweges durchgängig nach, und es wird demnach, um die Vorzüglichkeit des letztern

einzusehen, ein höheres Princip erfordert, welches den Werth von beyden und die Gränze bestimmt, innerhalb welcher beyde Triebe zweckmäßig würken.

Es giebt freylich Zeitpunkte, wo wir uns glücklicher fühlen durch Handlen, als durch Leiden, durch Erwerben, als durch Besitzen; und es giebt Menschen, die ohne höhere Thätigkeit unglücklich sind. Aber es giebt auch Momente, da wir uns mit der niedrigsten Thätigkeit, die selbst zu den sogenannten passiven Vergnügungen erforderlich ist, lieber begnügen, und es giebt Menschen, welche die höhere Selbstthätigkeit scheuen. Die letztere erfordert öfters eine vergnügungsleere, mühevolle, wo nicht gar schmerzliche Vorübung; erst späterhin wird sie Quelle eines eigenen Vergnügens. Geschätzt wird der passive Genuß freylich minder, als der thätige, aber nicht deshalb, weil er weniger Genuß wäre, sondern weil wir ein Bewußtseyn haben von dem Werthe, den uns die Erfüllung unsrer höhern, allen Genuß übersteigenden, Bestimmung giebt. Diese Schätzung beruht also selbst auf sittlichen Principien, deren Daseyn und Gültigkeit folglich nicht von eben dieser, ihnen gemäß bestimmten, Schätzung abhängen kann. Ein sittlich gebildeter Mensch gewöhnt sich daher mehr an die selbstthätigen Vergnügungen, und nun verliert freylich das passive Vergnügen für ihn, auch als Genuß betrachtet, an seinem Werthe; denn es stimmt im Ganzen weniger mit seinen sittlichen Zwecken überein, deren Realisirung die Bedingung seines Wohlseyns und die Regel in der Wahl der Gegenstände seines Vergnügens ist. Der unbedingte Vorzug der selbstthätigen Vergnügungen vor den blos passiven ist in einem sittlichen

chen Gesetze, nicht aber umgekehrt dieses Gesetz in jenem Vorzuge gegründet.

§. 64.

Den äussern Erfolg seiner Thätigkeit und den Genuß desselben (§. 61. Num. 3.) sich als einziges Ziel seiner Thätigkeit vorzusetzen,

1) wird allgemein unwürdig und verächtlich gefunden, ob wir ihn gleich als Genuß betrachtet gelten lassen, und seinen Werth in dieser Beziehung unangefochten lassen — zum Beweis, daß wir den Genuß nach einem andern Maasstab, als nach seiner eigenthümlichen Größe schätzen.

2) Dieser Erfolg selbst liegt mehrentheils ausser unsrem Würkungskreise, und wer ihn zum einzigen Zweck seines Bestrebens machen wollte, der würde dabey unvermeidlichen Täuschungen und der Nothwendigkeit ausgesetzt seyn, seine Verhaltungsregeln unaufhörlich mit andern zu vertauschen, woraus zuletzt eine Verachtung aller praktischen Regeln zu entstehen pflegt; denn

3) es ist unmöglich, durch sichre und allgemeingültige Gründe zu entscheiden, welches Verfahren die im Ganzen wünschenswerthesten und angenehmsten Folgen nach sich ziehen werde.

§. 65.

Der Grundsatz der eignen Vollkommenheit läßt sich nicht als oberster, absoluter Grundsatz des moralischen Verhaltens rechtfertigen, welche von den drey bisherigen Erklärungen desselben (§. 61 — 64) man auch annehmen mag. Man kommt entweder auf ein Naturgesetz, das in seiner natürlichen Gestalt kein Sittengesetz seyn kann, oder auf ein Sittengesetz, welches keine unmittelbare Evidenz hat und also wieder ein höheres praktisches Gesetz voraussetzt.

§. 66.

Unzulänglichkeit; künstliche Nachhülfe.

Wir erkennen gewisse Pflichten in concreto, als unerlaßliche und heilige Pflichten an, die sich aus dem angenommenen höchsten Princip der eigenen Vollkommenheit nicht regelmäßig, bestimmt und sicher ableiten lassen. Dieses kann also nicht das oberste und einzige, zulängliche Princip der Moral seyn.

Die Wolfische Schule hat indessen viele künstliche Räsonnements zusammengewebt, um jene strengen und lauten Forderungen des praktischen gemeinen Verstandes mit der Regel der Vollkommenheit, als oberstem Sittenprincip, in Verbindung zu bringen. Allein die Bestimmtheit, Nothwendigkeit und Reinheit der Pflichten, die wir anerkennen, läßt sich durch alle diese Deutungen und zum Theil willkührlichen Einschaltungen aus diesem Lehrbegriffe nicht herleiten.

Die

Die Pflichten gegen andre Menschen machen hier die meisten Schwürigkeiten. Um sie mit jenem angenommenen, seiner Natur nach egoistischen, Grundsatz zu vereinigen, beruft sich

1. Wolf selbst (Philos. pract. vniuersalis. Pars I. Cap. II. §. 220. seqq.) auf das allgemeine Bedürfniß des Menschen, in Gesellschaft mit andern Menschen zu leben, und von ihnen unterstützt zu werden, und auf das Unvermögen, sich ohne gesellschaftliche Hülfe und wechselseitige Vereinigung zur eignen Vollkommenheit auszubilden.

So richtig aber auch diese Erfahrung ist, so

a) erstreckt sie sich doch nur auf Menschen, nicht auf alle vernünftige Wesen, die zum Wohl und zur Vollkommenheit andrer etwas beytragen können. Aus teleologischen Gründen a priori läßt sich zwar ein allgemeinerer Zusammenhang der Wohlfahrt des ganzen Geisterreichs vermuthen; aber man müßte, um das Pflichtgesetz darauf zu gründen, Gewisheit davon erlangen, welches durch Erfahrung unmöglich ist. Sie gründet also kein absolutes Vernunftgesetz; selbst nicht für Menschen, weil alle übrige menschliche Eigenschaften, ausser der Vernunft, veränderlich sind.

b) Aus dem Grundsatz „perfice te" als einzigem Grundsatz, in Verbindung mit diesem Erfahrungssatz, folgt in Absicht auf Menschenpflicht, daß die letztere der Selbstpflicht

schlechterdings (negativ und auch positiv) untergeordnet sey, und sich nur so weit erstrecke, als sie nach unsrer Einsicht ein Mittel zu dem Zwecke selbsteigner Vollkommenheit abgiebt. Sie darf nicht nur nicht wider die höchste Selbstpflicht streiten, mein eignes Wohl darf nie darunter etwas leiden (negative Unterordnung), sondern sie muß auch selbst (positive Unterordnung) daraus herfließen; denn ich habe nach diesem Grundsatz kein anderes Motiv zur Pflicht gegen andre Menschen, als die Selbstpflicht. So weit ich andrer bedarf, wenn und so fern mein Bemühen für andre mir Dank und Vergeltung zusichert, oder soweit ich doch ausserdem darauf rechnen darf, andere, wenn auch nicht eben die, denen ich wohlthat, werden durch meine Gutthätigkeit bewogen werden, auf ähnliche Art gegen mich zu verfahren; wenn und sofern dieser Vortheil als wenigstens eben so wahrscheinlich und eben so beträchtlich von mir vorgestellt wird, wie derjenige, den ich aufopfere; dann und insofern soll ich für andere leben. Wahre Uneigennützigkeit wäre nicht nur keine Pflicht, sondern stritte sogar, mehr als irgend etwas, gegen alle Pflicht. — Allein die Forderungen der gemeinen praktischen Vernunft gehen unläugbar weiter, und erklären die Gesinnung und Handlungsweise, welche jenem Grundsatze völlig entspricht, für eigennützig und verächtlich. Durch uneigennützige Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit würde ich mich allerdings möglichst vervollkommnern, wenn deshalb,

weil

weil ich sie beobachte, und in eben dem Maaße, alle andre sie auch gegen mich übten. Dieß läuft aber wider die Erfahrung. Das Gute, das man andern erweist, wird weder allgemein erkannt, noch immer verhältnißmäßig vergolten; am wenigsten aber kann der redliche, aber ohne seine Schuld erfolglose Wille darauf rechnen. Zu der allgemein anerkannten Verbindlichkeit, ohne Eigennutz und Einschränkung gütig gegen andere, wie gegen uns selbst, zu seyn, gehört nothwendig die nähere Bestimmung des Princips eigner Vollkommenheit durch den höhern Grundsatz, der ihn auf die Bedingung der allgemeinen Gesetzmäßigkeit einschränkt. Diese übergeht aber Wolf, ob sie gleich zur Bündigkeit seines Räsonnements als stillschweigende Voraussetzung hinzugedacht werden muß.

2. Andere selbstdenkende Weltweise aus der Wolfischen Schule, und vorzüglich Hr. Eberhard (Sittenlehre der Vernunft §. 14. 20. 46. 47. 67.), haben das mangelhafte Vereinigungsmittel der Menschenpflichten mit dem Princip eigner Vollkommenheit, welches Wolf angegeben hatte, durch den Zusatz wichtiger Bemerkungen zu ergänzen gesucht. Sie berufen sich

a) auf den Erfahrungssatz, der sich aus ihrer Theorie vom Vergnügen auch a priori begreifen lasse, daß auch die lebhafte Vorstellung von Vollkommenheit im Obiekte Vergnügen erzeuge, und daß der höchste Grad deffelben in Handlungen der Wohlthätigkeit genossen werde,

wo sich alle Quellen des Vergnügens vereinigen. Allein theils kann die Erfahrung ihrer Natur nach keine so allgemeine Wahrheit erhärten, und es lassen sich vielmehr gegenseitige Beobachtungen anführen, welche der angeblichen Allgemeinheit dieses Vorzugs Abbruch thun; theils hängt das Vergnügen seiner Stärke nach hauptsächlich von subiektiven Ursachen, als dem Temperament, der Gewöhnung u. dergl. ab, wodurch öfters das ungesellige Vergnügen dem geselligen den Vorrang an Lebhaftigkeit abgewinnt. Die Verpflichtung wäre also nicht obiektiv und allgemein, sondern zufälligen und veränderlichen Bedingungen unterworfen; nicht zu gedenken, daß sie doch keine wahrhaft uneigennützige Gesinnung hervorbringen könnte, dergleichen wir durchaus zur moralischen Wohlthätigkeit erfordern. — Ueberdieß bestimmt sie keine Gränzlinie zwischen Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit, sondern erlaubt es zuweilen, das Recht dem Vortheil aufzuopfern — wogegen der gesunde moralische Verstand protestirt.

b) Man verbindet Vollkommenheit in den Gründen, den Theilen und den Folgen der Handlung in Einem, aus den ungleichartigsten Bestandtheilen zusammengesetzten, Begriff, um diese Handlungen als moralisch gut zu bezeichnen. — Allein diese Verbindung fremdartiger Merkmahle erscheint als willkührlich, wenn man die Güte der Handlung lediglich aus ihrem Verhältniß zu dem angegebenen Princip „vervollkommne dich selbst“ beurtheilet.

c) Die

c) Die Vollkommenheit des einzelnen Menschen kann durch seine Mitmenschen bald unmittelbar bald mittelbar befördert werden. — Allerdings kann sie es; dieß leitet aber blos auf die Klugheitsregel, daß ich andere dazu bewegen soll, die meinige zu beförderen. Und selbst diese Regel hat nur Gemeingültigkeit für die mehrsten, nicht aber strenge Allgemeinheit für alle Fälle. Der Arme hätte dann mehr Verbindlichkeit, für andre zu leben, als der Reiche, weil iener bedürftiger und sein Wohl von dem Wohlwollen anderer Menschen abhängiger ist: der Schwache mehr, als der Mächtige, weil dieser ienem mehr Schaden zufügen kann. Wie kann man ferner allgemein erweisen, daß feiner und versteckter Eigennutz nicht in einzelnen Fällen zu dieser Absicht mehr ausrichte, als reine Uneigennützigkeit? Denn alsdann müßte die Vollkommenheit des Theils iederzeit proportionirt seyn, dem Beytrage dieses Theils zur Vollkommenheit des Ganzen. Dieß gilt aber nur unter Voraussetzung von dem Daseyn eines nach moralischen Gesetzen zweckmäßig eingerichteten Ganzen. Dieß hängt aber von theologischen, und nicht von Erfahrungsgründen ab. Auf theologische Gründe dürfen wir uns aber nicht einlassen, wenn erst die Frage ist: was ist Pflicht? weil die Theologie der Vernunft selbst von der Pflichtenlehre abhängt.

d) Bey dem menschlichen Geschlechte hat die Vollkommenheit des Ganzen einen Einfluß auf die Vollkommenheit des Theiles. Also

(dieß folgt unläugbar daraus) soll ich das Ganze nicht schlechterdings hintansetzen. Allein die Frage: wie weit ich hier gehen dürfe und solle? bedarf noch immer eines höheren Entscheidungsgrundes, welcher aus dieser Bemerkung nicht hergenommen werden kann.

3. A. G. Baumgarten (Philos. pract. prima §. 43.) stützt sich auf die Maxime der Verbindlichkeit sich auch als Mittel vollkommner zu machen.

Darzu bin ich deshalb und also auch nur in so weit verbunden, weil und sofern ich mich eben dadurch als Zweck vollkommener mache. Dieser Zusammenhang nun läßt sich theils aus der Erfahrung, theils aus Vernunftgründen zeigen. Was aber die erstre betrifft, so gilt von ihr ebendasselbe, was oben (unter a) erinnert worden. Es fehlt der Beweiß der Allgemeinheit und der Proportion. Handlungen für andre werden also zwar nicht ausgeschlossen, aber auch nicht durch dieses Princip als nothwendig d. i. als unausweichliche Pflicht bestimmt. Der Vernunftgrund, den Hr. Eberhard (Sittenl. der Vernunft §. 46.) ausführt, ist ganz metaphysisch: „Wenn ich die „Vollkommenheit andrer befördere, so äussere „ich meine Kraft; diese Kraftäusserung steht „allemal mit der Vollkommenheit, die ich in „andern durch eine freye Handlung hervorbringe, im genauesten Verhältniß; weil die Vollkommenheit in der Würkung der Vollkommenheit in der Ursache gleich seyn muß, sofern „die Würkung von der Ursache abhängt." Allein,

lein, mich dünkt, ich kann meine Kräfte auch durch Zerstörung fremder Vollkommenheit äussern, meinen Kopf an schlauen aber verderblichen Entwürfen üben, und alsdenn ist die Würkung freylich so vollkommen (vollständig) in ihrer Art, als es ihre Ursache ist. Wenn ich gleich in diesem Falle mich durch Uebung meiner Kräfte vollkommner gemacht habe, so ist doch die praktische Vollkommenheit des andren, an dem ich meine Kräfte übte, d. i. die Summe und zweckmäßige Richtung seiner Kräfte, nicht in gleichem Verhältnisse erhöht worden. Wofern ich den Vernunftschluß nicht misverstehe, so beruht er auf einem Doppelsinn des Ausdrucks „Vollkommenheit", die einmahl in den Vordersätzen theoretisch für Vollständigkeit der Größe, das andremahl in der Schlußfolge praktisch für Zweckmäßigkeit genommen worden. Allerdings, so viel die Kraft würksam ist, so viel liegt in der Würkung. Eine größre Kraftäusserung hat eine größre Würkung; Ursache und Würkung sind einander physisch proportionirt. — Aber größre Zweckmäßigkeit folgt daraus noch nicht.

Die Uebung meiner Kräfte wird durch Wohlwollen vermehrt, weil ich bey dieser Gesinnung einen größern Würkungskreis, ein ausgebreiteteres Interesse habe, als der Selbstsüchtige. Die Erfahrung entscheidet. Dieser Gedanke, als Motiv zur Wohlthätigkeit gebraucht, ist würdiger, als viele andre. Es ist edler, den Werth der Handlung aus ihrer innern Würkung, die sie als Handlung hervorbringt, als ihn blos aus ihrem äussern Erfolg zu bestimmen.

men. Dieser Beweggrund hat auch mehr Allgemeinheit, weil er auch dann seine Gültigkeit behält, wenn der äußre Nutzen etwan ausbliebe. Es fehlt aber doch noch sehr viel daran, daß diese Erfahrungswahrheit einen durchaus zureichenden Erkenntnißgrund für bestimmte Pflichten gegen andere enthalten sollte.

4. Manche schieben in der Erörterung den Begriff von sittlicher Vollkommenheit hinein, die doch erst erklärt werden soll. Ein offenbarer Zirkel. Denn wenn ich nach sittlicher Vollkommenheit streben soll, so muß ich doch erst wissen, was sittlich sey. Allein dieß ist es eben, was wir durch ein oberstes Moralprincip bestimmt erfahren wollten.

§. 67.

Werth des Grundsatzes.

Dessen ungeachtet ist dieser Grundsatz

1) vernünftig, nicht nur als Naturgesetz des Willens; sondern auch

2) als ein praktisches Gesetz desselben. Er ist

3) moralisch, wenn

a) ihm das *perfice alios* nicht unter- sondern beygeordnet wird. Dieß kann aber nur so geschehen, daß man (nach §. 62.) beyde aus einem höhern Vernunftgesetze, nehmlich aus der Idee eines Vernunftwesens als Zweckes an sich selbst, ableitet.

b) wenn

b) wenn Vollkommenheit nicht wiederum dem Vergnügen oder der Glückseligkeit, als Mittel untergeordnet wird. Hierinn behauptet die Philosophie der Stoa vor der Wolfischen ihren Vorzug.

4) aber auf keine Weise das Grundprincip der Sittenlehre.

§. 68.

5. Grundsatz des sittlichen Gefühles.

Wir sind von der Natur so eingerichtet, daß eine gewisse Art der Gesinnung und des Handelns von einem angenehmen Gefühl der Billigung und der Achtung, andre, von dem widrigen Gefühle der Misbilligung und Verachtung, in unserm Bewußtseyn begleitet werden. Diese Einrichtung heißt der moralische Sinn oder das sittliche Gefühl als Anlage betrachtet; deren Bestimmung es ist, uns in unsern innern und äussern Handlungen zweckmäßig zu regieren. Was uns dieses billigende Bewußtseyn giebt, ist sittlich gut; was dieß Gefühl beleidigt, sittlich böse. Der höchste Grundsatz aller Moralität ist daher:

Folge deinem sittlichen Gefühl; denke und handle also und zu dem Zwecke, daß du angenehmer Empfindungen dieses Sinnes theilhaftig werdest, und seinen Qualen entgehest.

§. 69.

Wir untersuchen dabey

1) den Begriff von moralischer Empfindung und Gefühle (§. 70.).

2) ob und wiefern eine Natureinrichtung dazu vorhanden sey? — §. 71.

3) Ob und in wiefern diese zur Grundlage praktischer Regeln, und

4) insonderheit eines absoluten Sittengesetzes dienen könne? — §. 72. bis 75.

M. vergl. *Francis Hutcheson* Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with illustrations on the moral sense. Ed. IV. Lond. 1758. 8. Deutsch, Liegnitz 1760. 8.

Ad. Smith Theory of moral sentiment. Lond. 1767. 8. Deutsch, Braunschw. 1770. 8. Neu übersetzt v. Kosegarten. 1790.

D. Hume Essays and Treatises. Vol. IV. New Edit. Lond. 1770. Appendix I. concerning moral sentiment. — Deutsch, Vermischte Schriften. Hamburg. 1756. 8. Erster Anhang.

Helvetius de l'Homme. Sect. V.

Lockes Versuche über den menschlichen Verstand. B. I. Kap. 2.

Feder über das moralische Gefühl, in dem teutschen Museum. 1776.

Ehlers

Ehlers Fasciculus disputationum philosophici argumenti. 1775.

Ueber das moralische Gefühl, eine Abh. vom Prof. Jakob. Halle 1788.

§. 70.

Begriffe.

Man versteht unter dem sittlichen Gefühle *)

1) die moralische Vernunfterkenntniß, sofern sie nicht deutlich, sondern nur dunkel oder klar auf unser sittliches Urtheil einfließt, und unsre Handlungen bestimmt, oder die gemeine sittliche Menschenvernunft (§. 1.).

2) ein Gefühl der Lust oder Unlust, das nur allein mit dem Vernunftbegriffe von reiner Sittlichkeit und mit der Vorstellung von gewissen Gesinnungen und Handlungsweisen, in Vergleichung mit iener reinen Idee, im Bewußtseyn verbunden ist.

3) Gefühle, die aus Befriedigung feinerer Neigungen, z. B. der Sympathie, unabhängig von einer höhern Idee der Sittlichkeit, entspringen.

Nur

*) Ueber den Begriff von einem Gefühle überhaupt vergl. man meine Empirische Psychologie. Dritter Theil.

Nur die beyden letztern führen eigentlich mit Recht den Nahmen Gefühle. Wahrheit, Recht, Pflicht u. dergl. kann man eigentlich nicht fühlen, sondern erkennen und beurtheilen. Sind aber diese Begriffe und Urtheile undeutlich: so pflegt das damit verbundene Gefühl merklicher zu seyn, als das Urtheil, welches dasselbe in dem innern Sinne hervorbringt. Man nennt also iene undeutlichen Urtheile nur deshalb (unrichtig) Gefühle, weil sie sich durch Gefühle verrathen, und weil der Zustand des lebhaftern Fühlens gewöhnlich mit dem Zustande dunkler aber vieler Vorstellungen verbunden ist.

§. 71.

Daseyn.

Daß es überhaupt Empfindungen gebe, die unser praktisches Urtheil öfters, und zwar nicht selten zweckmäßig, leiten, ist Thatsache.

Daß wir über Sittlichkeit und Unsittlichkeit, Recht und Unrecht und ähnliche Gegenstände öfters ohne deutliches Bewußtseyn der Gründe urtheilen, ia sogar ohne auch nur im Stande zu seyn, uns selbst von diesen Gründen hinterher bestimmte Rechenschaft abzulegen; und daß die Richtigkeit dieses Urtheils sich öfters bey erfolgter genauer Untersuchung bewährt, ist ebenfalls Thatsache.

Daß es ferner ein reines Interesse an ächter Moralität gebe, das von keinen anderweitigen Neigungen, weder unmittelbar und nothwendigerweise, noch auch mittelbarerweise und zufällig (durch Gewöh-

wöhnung und Vergesellschaftung der Gemüthszustände) abhängt, darauf scheint die Beobachtung mehrerer Erscheinungen des menschlichen Gemüthes zu führen, und es läßt sich durch keine Erfahrung widerlegen, die uns zwar auf andere mögliche Quellen von dergleichen Gefühlen aufmerksam machen, aber dadurch keinesweges das Nichtvorhandenseyn jener Quelle erweisen kann. Vergl. das dritte Problem.

Daß es endlich mehr als Eine Anlage unseres sinnlichen Begehrungsvermögens gebe, woraus feinere Gefühle und Neigungen entstehen, welche die gröbere Sinnlichkeit zweckmäßig einschränken, und daher die Billigung der Vernunft im Ganzen erhalten und verdienen, dieß setzt die empirische Psychologie ausser Zweifel.

§. 72.

Feinere Neigungen.

Es ist aber theils der Begriff, theils auch der Ursprung der Neigungen, die man feinere nennt, vieldeutig und zweifelhaft. Man versteht darunter

1) Neigungen, die dem Menschen eigenthümlich sind, und wodurch er sich von den übrigen Thieren unterscheidet; die sich auf kein thierisches Bedürfniß gründen, sich mehr auf Einheit als auf Mannigfaltigkeit beziehen, und daher aus dem Vernunftvermögen (in weiterm Sinne) und aus den Einfluß desselben auf die Sinnlichkeit zu erklären sind, z. B. die Nei-

gung zum Verhältnißmäßigen, Schönen, Harmonischen, Geordneten, Einfachen im Reiche der Natur und der Freyheit (Kunst), zu Geistesbeschäftigung u. d. gl.

2) Neigungen, die zwar aus gröberer Sinnlichkeit entsprungen, aber durch den Einfluß der Vernunft modificirt worden sind, z. B. jeder gemäßigte, zweckmäßig geleitete Naturtrieb.

3) Gesellige Neigungen, die eben um deswillen den groben, selbstischen Eigennutz beschränken, und die moralischen Würkungen der Vernunft begünstigen, z. B. sympathetische Neigungen.

Das Daseyn dieser Neigungen erklärt man theils durch die Behauptung angebohrner (z. B. geselliger) Instinkte, theils durch den Einfluß der Einbildungskraft und des feinern Eigennutzes, theils auch durch Einwürkung der Vernunft — worüber die Psychologie mehrere Erläuterung giebt.

§. 73.

Die Würksamkeit aller bisher (§. 71. 72.) angezeigten Neigungen und Gefühle ist

1) theils abhängig von andern Neigungen, von ihrer natürlichen Richtung durch das Temperament, und von ihrer zufälligen Bestimmung durch Umstände und Erziehung. Sie ist also

2) der Richtung und dem Grade nach verschieden bey verschiednen Menschen und zu verschiednen Zeiten.

3) folg-

3) folglich nicht absolut, allgemein und nothwendig,

4) noch auch vollkommen bestimmt und rein, durch bloße Beobachtung des Gefühls, von andern Gefühlen, die durch andere Triebe erzeugt werden, zu unterscheiden; endlich

5) den Gesetzen aller andern Triebe und Gefühle gleichmäßig unterworfen.

§. 74.

Zur sichern und letzten Grundlage praktischer Regeln können diese dunklen Urtheile und Gefühle keinesweges dienen, weil

1) die Vernunft es unmöglich billigen kann, lieber unentwickelten und blos klar oder dunkel vorgestellten, (§. 70. Num. 1.) als solchen Regeln zu folgen, von deren Innhalt und Grund wir ein deutliches Bewußtseyn haben. Die Aussprüche der dunkelwürkenden Vernunft sind dem Mißverstande und der Entstellung durch unsre Leidenschaften und Vorurtheile sehr ausgesetzt; es ist Pflicht sie zu entwickeln, und ihre Anwendung sicherer zu machen, und nur dann dem undeutlichen Urtheile zu folgen, wenn wir entweder schnell entscheiden und handeln müssen, oder durch vorausgehende Uebung und praktische Aufklärung gewöhnt sind, auch ohne langsame Ueberlegung vernunftmäßig und bestimmt zu verfahren. Das absolute Gesetz, wornach das Urtheil,

wenn es moralisch seyn soll, erfolgt, und wornach auch seine Gültigkeit geprüft werden muß, ist immer ein Erzeugniß der objektiven Vernunft, und jedes dunkle moralische Urtheil ist theils die unmittelbare Folge derselben, theils die Bedingung, die vor ihrer Entwicklung zu deutlichen Begriffen und Urtheilen vorausgeht, theils auch selbst die Folge ihrer Entwicklung.

2) Die eigentlichen Gefühle, die man moralisch zu nennen pflegt, sind eben so untauglich dazu; denn

a) das reine moralische Interesse (§. 70. Num. 2.) ist, als ein solches, nur durch sein Causalverhältniß als reine und unmittelbare Würkung zu seiner Ursache, der Vorstellung eines vernünftigen Sittengesetzes, erkennbar und von fremdartigen Gefühlen unterscheidbar. Als bloßes Gefühl angesehen, hat es keinen allgemeinen und entscheidenden Vorzug der Stärke und Lebhaftigkeit vor andern Gefühlen; noch auch der Dauer, wenn man von der Nothwendigkeit seines Grundes abstrahirt, und lediglich der Beobachtung nachgeht. Es muß also ein Vernunftgrund vorhanden seyn, dieß Gefühl vor den übrigen auszubilden, und ihm ein Uebergewicht zu verschaffen, das ihm von Natur nicht eigen ist. Wollte ich ihm um seiner selbstwillen folgen, als Vergnügen betrachtet, so würde ich theils dieses Vergnügen selbst dadurch zerstören, weil das Bewußtseyn des Sittlichguten, woran es geknüpft ist, das Bewußtseyn der Unei-

gen-

gennützigkeit in sich schließt (welches Bewußtseyn wegfallen muß, sobald ich lediglich um des Vergnügens willen handle); theils würde die Kultur dieser Anlage zugleich eine Quelle vieler moralischen Leiden für mich eröfnen; theils würden andere Triebe sich öfters lebhafter regen, deren Befriedigung mir innigere Freuden verspräche, und vielleicht die Gewissensbisse erträglich machte. Folge ich ihm aber deshalb, weil es vernunftmäßig, aus Vernunft entsprungen, und meiner Würde gemäß ist, so ist nicht dieß Gefühl, sondern seine Quelle, die Vernunft, der Bestimmungsgrund des obersten Sittenprincips.

b) Die übrigen sittlich-analogen Empfindungen (§. 70. Num. 3.), können aus mehrern Ursachen nicht wohl Gründe zu einer obersten praktischen Gesetzgebung werden. Die überthierischen (ästhetischen) Neigungen können und dürfen nicht überall und unumschränkt über die thierischen herrschen, weil die Menschheit selbst ohne das Thierische im Menschen nicht bestehen kann. Ihre Befriedigung verschaft uns auch nicht überall den größten Genuß, und giebt uns zwar wegen seiner Mittheilungsfähigkeit in den Augen der Gesellschaft einen äussern Vorzug, in dem eignen Bewußtseyn aber, ohne Bezug auf ein höheres Gesetz der Vernunft, keinen innern Werth und Vorzug vor dem gemeinen, niedrigen Eigennutz. Dieß gilt auch von den geselligen und sympathetischen

schen *) Neigungen, deren blinde Befolgung ausschweifen, und selbst die Legalität der Handlungen aufheben kann, und wenigstens keinen innern, selbsterworbenen Werth giebt; deren vernünftige Leitung aber zwar sowohl äussere als auch innere Sittlichkeit hervorbringt, aber schon durch ihren Begriff auf ein höheres leitendes Princip zurückweist. Beyde Arten von Neigungen werden von der Vernunft im Allgemeinen, aber nicht unumschränkt gebilliget. Ein gutes Herz kann mit einem schwachen Verstand und mit einem schlechten Charakter, ohne richtige Grundsätze, bestehen. Solche Neigungen endlich, die von der Vernunft durch politische und sittliche Regeln modificirt, in Absicht auf ihr Verhältniß der Größe bestimmt, und in der Wahl ihrer Obiekte geleitet worden sind, veredlen zwar den Charakter und das Betragen, aber nur vermöge des Einflusses der Vernunftprincipien, den sie empfingen. Diese Grundsätze, auf denen aller Werth der Gesinnungen und des Lebens zuletzt beruht, sind aber selbst verschiedner Steigerungen zu höherer bis zur höchsten Allgemeinheit und Zweckmäßigkeit fähig, und nur die Uebereinstimmung mit einem absolut obersten Princip kann ihnen das Gepräge ächter Sittlichkeit aufdrücken.

§. 75.

*) Vergl. Ueber die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen, von F. H. Gebhard. Gotha 1792.

§. 75.

Resultat.

Eine unbedingte, allgemeingültige, durch sich selbst nothwendige und durchaus bestimmte praktische Regel kann also nicht lediglich auf moralischen Empfindungen beruhen. Geschmack, Verstand, Sympathie kann sich in einer, gleichwohl unsittlichen, Handlung ausdrücken. Wir ehren zwar billig diese Natureinrichtungen, als zweckmäßig angelegte Werkzeuge in unserm menschlichen Mechanismus, welche theils die äussern Zwecke der Moralität (die Erfolge für die Sinnenwelt) vor ihrer Entwickelung bewürken, und nachher noch dieselben sichern und unterstützen; theils zur Entwickelung der moralischen Vernunft nähern oder entferntern Anlaß geben, theils auch die Würksamkeit ihrer Grundsätze auf den sinnlichen Theil des Menschen entweder erleichtern, oder (was das reine sittliche Gefuhl betrifft) überall erst möglich machen. Wir erkennen daraus (iedoch nur unter Voraussetzung eines höheren Grundsatzes) die Verbindlichkeit, ihnen eine zweckmäßige Kultur zu geben. Allein sie können auch schon um deswillen nicht Quelle der Erkenntniß des Sittlichguten für alle vernünftige Geister seyn, weil wir sie (sofern wir sie blos aus Erfahrung kennen, und nicht aus dem Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit a priori ableiten) nur als menschliche Eigenschaften, und auch dieß nur in unsrer gegenwärtigen Lebensperiode, betrachten dürfen. Diese höhere Ableitung führt aber auch auf einen höheren Grundsatz der Moral, und auf eine tiefer liegende Quelle der Sittlichkeit.

Anmerkung.

Mehrere Neigungen können wir im Verhältniß zu einander als Antagonisten betrachten, die ein der Vernunftherrschaft günstiges Gleichgewicht in der sinnlichen Natur hervorbringen, z. B. Selbstliebe und Wohlwollen. — Der Geschlechtstrieb, einer der thierischsten Triebe, führt doch auf das Bedürfniß einer Gemeinschaft ohne Zwang, und giebt dadurch zur Socialität und zur Entwickelung sittlicher Begriffe und Gefühle einen merkwürdigen Anlaß.

§. 76.

6. Grundsatz der eignen Glückseligkeit, der Selbstliebe.

Alle unsre Triebe verlangen Befriedigung, und diese gewährt dem Menschen Vergnügen. Dieses Vergnügen ist es also, wornach wir immer und überall streben und streben müssen. Wenn die Vernunft diese Triebe modificirt: so erzeugt sie aus den mannigfaltigen Gefühlen des Vergnügens den idealischen Begriff von Glückseligkeit, d. i. von einer möglichst vollkommenen Vereinigung des Genusses aller verschiednen Arten des Vergnügens im ganzen Inbegriffe des Lebens eines vernünftigen Wesens. So entwickelt sich durch Vernunft aus den einzelnen Trieben nach einzelnen Vergnügungen der Trieb nach Glückseligkeit, der seinem Ursprunge nach ein vernünftiger Trieb ist, so wie die Regeln, wornach seine Befriedigung geschehen kann, vernünftige — also (schließt man weiter) — sittlich gute Lebensregeln seyn müssen. Alle andere Grundsätze, für so ursprünglich man sie ausgab, stützten sich also auf den höchsten Grundsatz:

Strebe

Strebe nach Glückseligkeit, oder:

Thue dasjenige, was dir nach dem ganzen Umfange und in der ganzen Dauer deiner Existenz am meisten wohl thut.

Anmerkung.

Vergl. *Diogenes Laertius* de vitis et placitis philosophorum. Libr. X. die Grundsätze des Epikurus.

Cicero de finibus bonorum et malorum.

Rochefoucault Maximes.

Das System, welches von diesen Grundsatz ausgeht, ist oben (§. 16.) unter dem Nahmen des moralischen Sensualismus geschildert worden. Man nennt auch, blos Kürze halber, die Vertheidiger desselben Eudämonisten. Die beliebtesten neuern Moralisten gehören in diese Klasse. Auch die Theologen z. B. D. Bahrdt ließen sich diese Lehre gefallen, und wußten sie — wie alles, was man nur eifrig darinn sucht — auch in der Bibel zu finden. — Gegen Kant wird dieses System vertheidigt in mehrern Aufsätzen des Braunschweigischen Journals, z. B. im 7ten Stück. 1788. — M. G. L. Rapp über die Untauglichkeit des Princips der allgemeinen oder der eignen Glückseligkeit zum Grundgesetze der Sittlichkeit. Jena 1791. 8. — ist die neueste und eine sehr selbstgedachte Widerlegung desselben.

§. 77.

Begriffe.

Wohlseyn; Seligkeit; Glückseligkeit.

Wohlseyn ist der angenehme Zustand eines lebendigen Wesens überhaupt, und wird insbesondere vorgestellt

1) als Seligkeit, sofern das Wohlseyn eines lebendigen Wesens von der zufälligen Befriedigung gewisser Triebe unabhängig, und daher uneingeschränkt gedacht wird. *)

2) als Glückseligkeit, d. i. als ein möglichst vollkommenes Wohlseyn eines lebendigen Wesens, das durch die zufällige Befriedigung seiner Neigungen bestimmt, von ihr abhängig, in iedem Zeitpunkte eingeschränkt, und daher auch innerlich eines Wachsthums ins Unendliche fähig ist.

Die Materie des Begriffs von Glückseligkeit ist also sinnlich; denn alles Vergnügen wird als Gefühl in der Sinnlichkeit angetroffen. Die Form desselben aber, die vollkommenste Größe, ist eine versuchte Anwendung der Idee des Unbedingten in der Totalität auf das Vergnügen, und stammt also von der Vernunft her.

§. 78.

Zufriedenheit; Wohlfahrt; innere, äussere.

Die Glückseligkeit (§. 77.), oder das endliche und zufällige Wohlseyn eines vernünftig-sinnlichen Wesens, begreift in sich

1) Selbst-

*) Die Seligkeit ist also nur überhaupt das Bewußtseyn der Uebereinstimmung alles Würklichen mit dem allervollkommensten Willen, und man muß dabey von aller Analogie mit unsern Gefühlen abstrahiren. Vergl. Jakobs philosophische Sittenlehre. §. 38. 125. 132.

1) Selbstzufriedenheit, d. i. einen Zustand der Schmerzlosigkeit und des Angenehmen (negative, positive Selbstzufriedenheit), der von der eignen gesetzmäßigen, freyen Thätigkeit seiner vernünftigen Natur und von dem Bewußtseyn derselben bestimmt wird, und als solcher nicht von Aussendingen und äusseren Bedürfnissen abhängt — ein Analogon der Seligkeit. §. 77. Wer sich selbst verachtet und verabscheuet, der kann nicht glückselig seyn.

2) Wohlfahrt, d. i. einen Zustand der Schmerzlosigkeit und des Vergnügens, welcher aus der Nichtverletzung oder aus der Befriedigung seiner Triebe und Neigungen vermittelst gewisser Aussendinge und ihrer Veränderungen entspringt. Sie ist ebensfalls theils negativ, theils positiv.

Ist die Veränderung auser uns die unmittelbare und nächste Bedingung des Vergnügens, so nennt man die Würkung davon äussere Wohlfahrt; bringt sie das Vergnügen nur mittelbar, als Bedingung gewisser innerer Thätigkeiten hervor, welche eigentlich seine nächste Ursache ausmachen, so ist dieß innere Wohlfahrt.

§. 79.

Glücksgüter.

Die Bestandtheile (Materie) der Glückseligkeit sind daher überhaupt schmerzlose und angenehme Zustände; ihr Wesen (Form), als Glück-

Glückseligkeit, besteht in der systematischen Verbindung derselben zur möglichst dauerhaften, lebhaften, und ausgebreiteten Annehmlichkeit des Lebens.

Die Bedingungen derselben sind:

theils äussere, d. i. gewisse Dinge, ihre Verhältnisse unter sich und zu uns selbst, d. i. Glücksgüter und der Besitz derselben;

theils innere: Empfänglichkeit für ihren Genuß, Thätigkeit zu ihrem Erwerb, ihrer Erhaltung und zu ihrem Gebrauch.

Anmerkung.

Man kann hierüber nachlesen:

Seneca de vita beata ad fratrem Gallionem.

J. G. Sulzers Versuch über die Glückseligkeit verständiger Wesen, in Dess. Vermischten Schriften. Leipzig 1773. 8.

S. Maimons philosophisches Wörterbuch, und mein Wörterbuch, in der Rubrik: Glückseligkeit.

§. 80.

Maasstab der Glückseligkeit.

Glückseligkeit bezeichnet zwar, als Objekt einer Vernunftidee (in abstracto), ein vollständiges Ganzes systematisch befriedigter Triebe und angenehmer Empfindungen; allein in der Würklichkeit (in concreto) läßt sie sich nur als eine möglichst fortschreitende Annäherung des iedesmahligen Zustandes zu

zu diesem Ideale denken und antreffen, die unzählige Gradunterschiede zuläßt. Ihre Größe wird bestimmt

1) zunächst durch die größere Anzahl, Stärke und Dauerhaftigkeit angenehmer Empfindungen ieder Art, und durch die geringere Anzahl, mindere Stärke und kürzere Dauer der unangenehmen Gefühle.

2) entfernter weise, durch die größere Menge, Stärke und fortdauernde Würkung der Triebe, im Verhältniß zu vorhandenen Gegenständen ihrer Befriedigung; durch die geringre Zahl, schwächre Würksamkeit und kürzere Dauer der Neigungen, im Verhältniß zu vorhandenen Gegenständen, die sie verletzen würden, und zu nicht vorhandenen, die sie befriedigen könnten.

Die relative Beschaffenheit desienigen, woraus und wodurch Glückseligkeit bestehen und entstehen kann, verstattet es nicht, einen bestimmten Maasstab für die Bestimmung ihrer Größe zu erfinden und anzuwenden.

§. 81.

Sinn des Grundsatzes.

„Mache dich so glückselig, als möglich" bedeutet demnach so viel, als:

1) Ueberhaupt: vermeide den Schmerz, und suche Vergnügen ieder Art.

2) Be-

2) Bestimme deine Neigungen nach den Gegenständen, und diese wiederum nach ienen, um im Ganzen die größte und dauerhafteste Annehmlichkeit deines ganzen Lebens dadurch zu bewürken *Res submittere sibi; se submittere rebus.* Horat.

3) Insbesondere;

a) Verstärke deine Genußfähigkeit für iede Art des feinern oder gröbern Vermögens; aber erhöhe nicht zugleich deine Empfindlichkeit für den Schmerz.

b) Erwirb und erhalte dir Glücksgüter, oder äussere Mittel der Wohlfahrt; doch laß dieß Bemühen so wenig, als immer möglich, dich im Gebrauche und Genusse ihrer selbst stören.

c) Verstärke deine innere Kraft, wodurch du dir innere Wohlfahrt verschaffen oder äussere Glücksgüter erwerben, sichern, vermehren kannst; doch laß diese Uebung dich möglichst wenig im Genusse selbst unterbrechen.

Ohne die nöthigen Einschränkungen der Sittlichkeit und Klugheit sich hinzuzudenken, ist das Erste (a) die Maxime des Wollüstlings; das Zweyte (b) die Maxime des Habsüchtigen, und das Dritte (c) die Maxime des Ehrgeitzigen.

§. 82.

§. 82.

Fortsetzung.

Aus der zusammengesetzten und relativen Beschaffenheit der Bestandtheile und Bedingungen der Glückseligkeit, als eines Ganzen, fließen folgende Regeln:

1) Vereinige in der Anwendung diese drey Maximen (§. 81. 3. a. b. c.) unter sich selbst, und

2) vereinige die besondern Regeln, die aus ihnen im Verhältniß zu den verschiedenen Theilobjekten deines Wohls fließen, unter einander — zur größtmöglichen Würkung für deine Selbstzufriedenheit und Wohlfahrt im Ganzen.

3) Bey der Wahl der Mittel zu deinem Wohle, nimm auf deine individuelle Gemüthsart (Temperament), auf deine eigenthümliche Sinnesart, oder auf die angewöhnten Neigungen, und auf deine natürlichen oder bereits erworbenen Kräfte, endlich auch auf deine äussere Lage und Verhältnisse beständige Rücksicht, um darnach der allgemeinen Regel, wie Menschen glückselig werden können, ihre nähere Bestimmung für dich zu geben.

4) Bey der Collision, worinn oftmahls die Erlangung eines intensiv, protensiv und extensiv größern Genusses steht, entscheide nicht partheyisch nur nach Einem oder Zweyen dieser drey Maasstäbe, sondern vereinige sie.

§. 83.

Misdeutung desselben.

Nimmt man einmahl eigene Glückseligkeit überhaupt für den ganzen oder doch den höchsten Zweck, und das Verhältniß einer Handlung oder Gesinnung zu ihr, für den obersten (moralischen) Bestimmungsgrund des Werthes an, der ihnen zukommen kann: so darf man

1) die moralischen Regeln nicht auf einzelne Arten, Bestandtheile, oder Mittel der Glückseligkeit einschränken, sondern auf Glückseligkeit überhaupt in dem ganzen Umfang ihrer Bestandtheile und Bedingungen Rücksicht nehmen.

2) Darf man die Größe der Glückseligkeit nicht nach einem einseitigen, sondern nach einem allgemein anwendbaren Maasstab bestimmen. Dagegen

3) muß man sein Urtheil lediglich auf diejenigen Folgen der Handlungen gründen, die ohne Voraussetzung eines höhern Moralprincips erkennbar sind, folglich

a) auf die natürlichen Folgen

b) dieses Lebens, die

c) von einem vorausgehenden Urtheil über sittlichen Werth oder Unwerth der Handlungen ganz und gar unabhängig sind. Denn nach diesem System soll erst aus dem Verhältniß der Handlung zu ihren Folgen für meine Glückseligkeit erkannt werden, ob eine Handlung

lung sittlich gut oder böse sey. Ich muß also erkennen, daß aus gewissen Handlungen Glückseligkeit entspringt, und ich muß dieß erkennen, ohne vorher zu wissen, was gut oder böse sey.

Anmerkungen.

Epikurus blieb unter allen Eudämonisten allein diesen gerechten Forderungen getreu. Er sah auf die ganze Glückseligkeit, und rechnete dazu theils Zufriedenheit (ἡδονην καταστηματικην), theils unmittelbares Vergnügen (ἡδονην εν κινησει) nach Diogenes von Laerte X. 136.

Einseitig und inkonsequent ist es im Gegentheile — Glückseligkeit zum äussersten Ziele und zur Richtschnur der Handlungen anzunehmen, und

1) mit Antisthenes die Natureinfalt für das einzige und vollständige Ziel vernünftiger Bestrebungen des Menschen zu halten. Einfache Bedürfnisse geben zwar weniger Schmerz, aber auch minder Vergnügen, und es steht weder immer noch gänzlich in des Menschen Gewalt, ob er in dem einfachen Naturstande bleiben, oder zu ihm zurückkehren wolle; oder

2) die möglichste Ausbildung aller Genußfähigkeiten der Einfachheit der Bedürfnisse überall und ohne Einschränkung vorzuziehen; oder

3) nur das unmittelbare Vergnügen, das eine Handlung begleitet, zum Merkmahl ihrer Sittlichkeit zu machen, und die entfernteren Folgen nicht ebenfalls in Rechnung zu bringen, die sie für unser ganzes Wohlseyn haben könnte; oder

4) die entfernten und öfters ungewissen Folgen einer Handlung überall und unbedingt über die Gefühle zu setzen, die mit dem Handlen selbst zu-

gleich entstehen, oder ihm unverzüglich und zuverläßig nachfolgen; oder

5) mit Zeno das angenehme Selbstbewußtseyn seiner Würde und Unabhängigkeit (§. 70. 2.) für das einzignothwendige Erforderniß der Glückseligkeit auszugeben; da doch keine Kunst oder Weisheit es vermag, die übrigen Forderungen der Sinnlichkeit selbstbeliebig zu vernichten; oder

6) mit andern — den gröbern sinnlichen Freuden; oder

7) wieder mit andern — den Befriedigungen der feinern Triebe und der geistigen Bedürfnisse, z. B. der Sympathie, (§. 70. 3. 90.) überall und unbedingt den Vorzug vor den übrigen einzuräumen; oder

8) überall nur auf Dauer und Menge zu sehen, und gar nicht auf die Lebhaftigkeit und Stärke der angenehmen Gefühle Rücksicht zu nehmen; oder

9) ausser der Extension, Intension und Dauer, noch eine gewisse Würdigkeit, die sich auf den Ursprung, oder auf andere Verhältnisse des Vergnügens z. B. zur Bildung des Geistes bezieht, zum Entscheidungsgrund der Wahl in Collisionsfällen zu machen; oder gar

10) Moralität des Vergnügens (die doch eben erst von der Größe desselben in jeder Beziehung abhängen soll) als ein besonderes Merkmahl des suchenswürdigen Vergnügens anzugeben.

11) Ueberhaupt ist es inconsequent bey diesem Systeme das Vergnügen lediglich nach seinen objektiven Gründen (z. B. der Vollkommenheit des Gegenstandes) zu schätzen, und die subjektiven, welche in der verschiedenen Empfindungsart liegen, gänzlich ausser Acht zu lassen. (Vergl. §. 66. 2. a.) Wenn daher scharfsinnige Weltweise (z. B. Hr. Eberhard, Sittenl.

Sittenl. der Vernunft. §. 2.) eine Handlung gut nennen, insofern sie die Glückseligkeit des Menschen befördert, d. h. (§. 3.) wiefern sie ihm ununterbrochenen Genuß wahres Vergnügens gewährt: wenn sie eingestehen (§. 18.), daß die Empfindung (und was ist Vergnügen ohne Empfindung?) von der subiektiven Beschaffenheit des Empfindenden abhänge, und daß eben um deswillen die Tugend (§. 19.) schwer und mühsam erscheinen könne; wie können eben diese Moralisten ihren Beweisgründen für den Werth der Tugend strenge Ueberzeugungskraft zutrauen, da sie nur von den obiektiven Bedingungen ihrer Freuden entlehnt sind, und das entschiedene Uebergewicht ihrer Größe in der Empfindung nicht zugleich darthun? Bey einem andern Princip hingegen macht dieser psychologische Umstand keine Schwürigkeit.

12) Die Vollkommenheit des Menschen oder die Abzweckung seiner Fähigkeiten und Kräfte zur Glückseligkeit, kann für den angenommenen höchsten Zweck der Glückseligkeit nicht, als völlig entsprechend und gleichgültig, zum Ziele aller seiner Bestrebungen hingestellt werden, wenn man nicht Vollkommenheit seines Zustandes damit verbindet.

13) Man darf, um nicht im Kreise sich herumzudrehen, keine Gefühle mit in Rechnung bringen, die zwar unmittelbar aus dem moralischen Urtheile über die Handlung im Gewissen, nicht aber aus ihr selbst (obiektiv) entspringen — weil vorausgesetzt wird, daß das moralische Urtheil erst von der Würkung des Vergnügens bestimmt werde. Vergl. §. 89.

14) Ferner darf man ebenfalls, um den Fehler des Zirkels zu vermeiden, keine Folgen angeben, deren Erwartung sich lediglich auf ein sittliches Urtheil der Würdigkeit gründet; also keine Belohnungen, welche die Gottheit ertheilen, oder die eine zukünftige Welt herbey führen wird, von denen wir ohne vorhergehende moralische Einsicht keine Kenntniß besitzen. Man muß sich lediglich auf die natürlichen

Erfolge in diesem Erdenleben einschränken, so wie eigne Erfahrung, oder Belehrung der Erfahrneren sie uns kenntlich macht. Vergl. §. 91.

§. 84.

Folgerungen.

Nach diesem System ist

1) Gut, zwar nicht alles dasjenige, was uns iedesmahl unmittelbar am höchsten vergnügt, was unsre gegenwärtige Neigung am vollkommensten befriedigt; aber doch dasjenige, was, alles wohl überdacht, dem handelnden Wesen die größte Summe, den höchsten Grad und die längste Dauer angenehmer natürlicher Folgen für dieses Erdenleben gewährt oder verheißt.

2) Dieses Gute ist eben um dieser vorhergesehenen Folgen willen Gut.

3) Tugend, herrschende Liebe zum Guten, ist — herrschende Liebe zum Vergnügen aller möglicher Art, Menge und Dauer; Nachdenken über das Verhältniß der Handlungen zu seinem eignen Wohl; genaue Vergleichung und Berechnung ihrer Folgen; eine Fertigkeit, das Resultat dieser Berechnung eifrig und bedachtsam zu realisiren, oder alle seine Neigungen in der möglichsten Harmonie zu befriedigen.

4) Sittliche Selbstzufriedenheit — ist das Bewußtseyn, daß man den Zweck des größ-

größten Vergnügens sich vorgesetzt, die Mittel dazu gesucht und gebraucht, und seine Absicht erreicht habe.

5) Der sittliche Werth der Tugend hängt von dem Werthe ihrer Folgen ab. Ist nun iener diesem untergeordnet; so kann der Werth der Tugend weder von dem Werth des physisch Guten specifisch unterschieden, noch auch größer als dieser seyn.

6) Ohne Bewußtseyn der Beziehung, die eine (materiel betrachtet) tugendhafte Handlung auf ihre nützlichen Folgen hat, fehlt ihr das Wesen (die Form) der Tugend; mit der Stärke dieses Bewußtseyns steigt ihr Werth.

§. 85.

Weitere Folgerungen.

7) Tugend hat also keinen inneren, eigenthümlichen Werth; das Sittliche ist nur Gut in Bezug auf das Physische.

8) Die Vernunft ist der Sinnlichkeit untergeordnet, um ihr die Mittel zu harmonischer Befriedigung ihrer Triebe zu zeigen.

9) Diese Vernunft selbst hat nur insofern einen (äussern) Werth, als sie das sinnliche Interesse besorgt, und kann in Absicht auf ihre Tauglichkeit zu diesem Zweck mit dem Instinkt in Vergleichung gestellt werden.

10) Ein Wesen ohne Sinnlichkeit und Bedürfniß, wie wir uns die Gottheit vorstellen, ist keiner moralischen Vollkommenheit fähig.

11) Der Zufall, ein Etwas, das gänzlich ausser der Gewalt des Handelnden liegt, kann einer solchen Tugend ihren ganzen Werth rauben; ein Zufall kann dem Unthätigen und Sorglosen, Schlauheit und Unverschämtheit kann dem Boshaften eben das geben, was der Tugend ihren Werth ertheilt.

12) Was in iedem Falle die Pflicht erfordere, läßt sich wegen der Menge, Entfernung und Ungewißheit der Folgen nicht ohne weitläuftige Untersuchung, und niemahls zuverläßig ausmachen. — Die Moral kann also nie eine eigentliche Wissenschaft werden *).

13) Die Verbindlichkeit zu einer Handlung hängt nicht nur von der Einsicht des Handelnden, sondern auch davon ab, ob er dieß oder ienes zu einem glückseligen Leben rechne und verlange, oder ob er darauf Verzicht thun wolle; sie ist also weder allgemein noch unbedingt nothwendig.

14) Sittlichkeit und Klugheit sind einerley — überlegtes Streben nach einer frohen Existenz; man müßte denn Sittlichkeit in der

*) J. D. Michaelis hat diese Folge richtig eingesehen und in seiner vom Hn. D. Stäudlin herausgegebenen Moral ehrlich eingestanden. Th. I. §. 1.

der Geschicklichkeit setzen, die innern Bedingungen und Mittel zur Glückseligkeit herbeyzuschaffen und zu gebrauchen; Klugheit hingegen die Geschicklichkeit nennen, die äussern Mittel des Wohlseyns (Glücksgüter) zu erwerben und zu erhalten. Aber selbst nach dieser Erklärung wäre der Unterschied zwischen Sittlichkeit und Klugheit blos zufällig; und es ließe sich kein wesentlicher Vorzug der ersteren vor der zweyten darthun, indem beyde keinen andern Werth, als den Werth eines Mittels zu Einem und ebendemselben Zweck behaupten könnten.

15) Die allgemeine Befolgung dieses angeblichen Sittengesetzes müßte eine allgemeine Disharmonie in der moralischen Welt bewürken, indem sich iedes Ich als Mittelpunkt und Zweck von allen, alles andere aber bloß als Mittel für sich selbst vorstellte und so behandelte.

§. 86.

Beurtheilung.

Der Beweis von der obersten Gesetzgebung des Triebes nach Glückseligkeit führt nur auf physische Nothwendigkeit, auf ein Müssen, nicht aber auf moralische, ein Sollen. Denn wollte man annehmen, alles das sey sittlich gut, was physisch geschieht, und also geschehen muß: so müßte man einräumen: es ist alles Gut, und zwar gleich gut, mithin indifferent. Der Beweis widerspricht also in seiner Folgerung demienigen, was er beweisen soll. Das Sittengesetz soll als ein praktisches

Gesetz uns Gutes und Böses unterscheiden lehren. Allein das Princip der Glückseligkeit hebt diesen wesentlichen innern Unterschied auf. Folglich kann dasselbe nicht das Sittengesetz seyn.

Ein so unbestimmter Begriff, wie der Begriff von menschlicher Glückseligkeit in konkreto (§. 80.) ist, kann durch Zergliederung keine so bestimmten praktischen Folgerungen geben, als moralische Gesetze seyn müßten. Das oberste praktische Princip muß durchaus bestimmte praktische Regeln begründen, und eine feste Gränzlinie zwischen dem Guten und Bösen ziehen. Das Princip der Glückseligkeit begründet lauter unbestimmte und schwankende Regeln (weil der Begriff von Glückseligkeit es nicht anders verstattet): folglich ist es nicht der oberste praktische Grundsatz.

Folgerungen, die aus der Natur eines empirischen Begriffes von der Selbstliebe fließen, sind eben deshalb materiale, empirische und weder so streng allgemeine, noch durchaus und unbedingt nothwendige Regeln, als moralische Gesetze seyn müssen. Der oberste praktische Grundsatz darf nicht empirisch seyn (§. 36.); der Grundsatz der Glückseligkeit ist empirisch; folglich nicht der oberste praktische Grundsatz.

Wenn es nach dem Grundsatze der Glückseligkeit eine allgemeine Sittenlehre für alle Menschen geben sollte, so müßte man sich für berechtigt halten, von ihnen zu fordern, daß sie alle einerley

ley Empfindungsart haben und äussern sollten. Dieß widerspricht aber der menschlichen Natur. Da aber doch in der Idee von Moralität der Gedanke einer allgemein nothwendigen Handlungsweise liegt: so muß es einen andern Grundsatz geben, der diese Einheit und Uebereinstimmung gebieten kann, ohne der individuellen sinnlichen Natur eines ieden Menschen zu nahe zu treten. — Die praktischen Gesetze müssen allgemein seyn; was zur Glückseligkeit führet, ist nicht allgemein bey allen Menschen dasselbe. Die Anleitungen zur Glückseligkeit sind also keine praktischen Gesetze. — Das sittliche Gesetz muß eine absolut und an sich gute Handlungsweise als absolut nothwendig gebieten. Allein keine Handlung ist durch ihr Verhältniß zu meiner Glückseligkeit schlechthin nothwendig; denn ein ieder kann sein Verlangen nach Glückseligkeit einschränken. Folglich ist eine Regel, welche eine Handlung um der Glückseligkeit willen vorschreibt, kein sittliches Gesetz.

Es findet sich endlich in der gemeinen Menschenvernunft eine Idee von vollkommner Denkungs- und Handlungsweise, die an sich selbst einen innern Werth (eine Würde) hat, der den Werth alles dessen übertrift, was ausser ihr durch sie bewürkt werden kann; die über Geschicklichkeit und Klugheit unendlich erhaben ist, auch dem unendlichen Neigungs- und Bedürfnißlosen Wesen, der Gottheit, als ihr erhabenstes Prädikat zukömmt, uneigennützig im eigentlichsten Sinne, und die Bedingung einer allgemeinen und nothwendigen Harmonie aller Handlungen in der vernünftigen Geisterwelt ist — eine Idee, der das selbstsüchtige Streben des verfeinertsten Eigennutzes auf keine Weise ent-

spricht *); wodurch Handlungen und Gesinnungen gebilligt werden, die dem höchsten Grundsatz der eignen Glückseligkeit zuwiderlaufen, andere gemisbilligt und verdammt werden, die der Selbstliebe vollkommen gemäß erscheinen.

§. 87.

Resultat.

Der praktische Grundsatz der Glückseligkeit (§. 80.) ist

1) zwar ein vernünftiger Grundsatz; denn wir sollen auch nach Glückseligkeit streben,

2) aber nicht der oberste Grundsatz; denn ein höherer Grundsatz muß bestimmen, in wiefern wir unsre Glückseligkeit bestimmen sollen, oder nicht; sondern

3) empirisch und

4) kein Gesetz für alle vernünftige Wesen, z. B. nicht für die Gottheit, die über alle Neigung und Glückseligkeit erhaben ist.

5) Wird er als höchste Regel ohne Einschränkung befolgt, so ist er demjenigen sogar zuwider, was wir in conkreto als recht- und pflichtmäßig erken-

*) Die Allgemeinheit des Eigennutzes zerstört ihren eignen Zweck. Das Sittengesetz kann in der Allgemeinheit seiner Anwendung sich nicht selbst zerstören: folglich kann durch daſſelbe der Eigennutz nicht gesetzlich werden.

erkennen. Die Gesinnung wird eigennützig und niedrig, ja selbst die Handlungen werden illegal. Vergl. §. 64.

§. 88.

Künstliche Nachhülfe.

Um dieses Princip mit den conkreten Aussprüchen der praktischen Menschenvernunft zu vereinigen, haben die scharfsinnigeren Vertheidiger desselben verschiedene künstliche Verbindungsmittel erfunden.

Einige sind dieselben, die oben (§. 66.) von den Vertheidigern des Grundsatzes der Vollkommenheit angeführt, und daselbst beurtheilt worden sind. Mehrentheils erbauen nehmlich die Vertheidiger des Vollkommenheitsprincips ihr System auf dem Grundbegriffe der Glückseligkeit und dem Grundtriebe der Selbstliebe — eine einseitige, inconsequente, und dabey in den fernern Folgen nicht minder sittenschädliche Anwendung desselben.

§. 89.

Andere berufen sich (§. 83. Anm.) auf den moralischen Theil des Wohlseyns, auf das rein moralische Gefühl. Dieses ist aber selbst nur eine Folge von uneigennütziger Tugend, und von dem Urtheile, das wir nach diesem Begriffe über die Handlung fällen, nicht Folge der Handlung an sich selbst (materialiter betrachtet); es setzt also Moralität und mithin auch moralische Kenntnisse voraus.

Merk-

Merklich und fühlbar ist es nur für den Rechtschaffenen, dem das Rechthandlen zum Bedürfniß geworden ist, es setzt also sittliche Bildung voraus, die erst vermittelst des Grundsatzes und ihm gemäs bewürkt werden soll. Es macht auch weder die ganze Glückseligkeit aus, noch bey allen Menschen den wichtigsten Theil derselben. (Vergl. §. 68. ff.) Man könnte ohne ein höheres Princip, als des der Selbstliebe vorauszusetzen, weder allgemein gebieten, das moralische iedem andern Vergnügen immer vorzuziehen, noch allgemeingültig bestimmen, wie viel ich für sittliche Zufriedenheit, und wie viel ich dagegen für andere Gefühle, als Bestandtheile meiner Wohlfahrt thun, welches von beyden ich in Collisionsfällen vernachläßigen, welche Vermittelung und welchen Vertrag ich zwischen beyden Forderungen der sittlichen und unsittlichen Sinnlichkeit schließen solle. Man könnte ja eben um seiner Glückseligkeit willen, nach dem klugen Rath eines Hippias, die moralischen Triebe, als Hindernisse der Befriedigung aller übrigen Neigungen, zu schwächen und zu bezwingen suchen; so gut, wie man auf den weisen Rath der strengern Moralisten das Gegentheil thun kann. Einen Vertrag zu treffen, und zwischen dem moralischen Vergnügen und der Sinnenlust seine Thätigkeit und Bemühung zu theilen, wäre consequent, wenn nur nicht ieder Mittelweg zwischen Rechtschaffenheit und ihrem Entgegengesetzten, mir meine Wohlfahrt zum Theil und meine sittliche Selbstzufriedenheit gänzlich zerstörte.

Vergl. Prof. Trapp's Abh. im Braunschw. Journal. 7. St. 1788.

§. 90.

§. 90.

Andre führen die natürliche sympathetische Neigung zum Beweis an, das wenigstens das gesellschaftliche Wohl auch bey uneingeschränkter Befolgung des Triebes der Selbstliebe bestehen könne. Sie sagen: suche dein Wohl, bedeute eben so viel, als: sey gemeinnützig. Allein wenn auch diese sympathetische Neigung von Natur allgemein und stark genug wäre, und nicht erst in den meisten Fällen durch freye Unterstützung der praktischen Vernunft, die sie billigt, hinlängliche Kraft erhielte; wenn wir auch nicht eben so leicht diese sympathetische, wie iede andere Neigung, so bald sie unserm ganzen übrigen sinnlichen Interesse hinderlich wäre, einschränken und schwächen könnten; wenn sie endlich auch selbst keiner höheren Belehrung und Zurechtweisung bedürfte, um das Materielle in den Tugenden der Gerechtigkeit und der Güte bestimmt hervorzubringen: so würden doch diese Tugenden den innern, nothwendigen und unbedingten Werth nicht haben können, wofern sie lediglich aus dieser Quelle geflossen wären. Selten erhebt sich das sympathetische Gefühl, ohne Bestimmung durch ein höheres Vernunftgebot, zum würksamen Interesse für das Gemeinbeste; und doch giebt auch selbst diese letztere Idee keine bestimmten, sicheren Vorschriften, zumahl für den eingeschränkten Blick des Menschen. Ihre uneingeschränkte Befolgung aus Neigung verschaft keine innere Würde, und öfters muß die vernünftige, berechnende Selbstliebe die (nach gemeiner Beurtheilung) pflichtmäßigste Aufopferung für dasselbe — Thorheit nennen, wenn es zuletzt doch nur um Folgen für mein genießendes Ich zu thun seyn soll.

Vergl. Considerations sur les motifs á la vertu, deduits du principe de l'amour de soi même. A Berlin. 1770. 8.

Anmerkung.

Unter dem Gemeinbesten (wenn es nicht etwan gar blos das Wohl des Staates bedeuten soll) versteht man eigentlich die gröſtmögliche Summe von Vergnügen und Glückseligkeit der vernünftigen Wesen und insbesondre der Menschen. Die Moral nach dieser Idee ist das System des Kosmopoliten, welches um deswillen den Forderungen an eine allgemeingültige Sittenlehre nicht genügt, weil seine Grundidee viel Unbestimmtes übrig läßt, was erst einer Bestimmung durch höhere Grundsätze bedarf, deren Stelle das Princip der Selbstliebe am unglücklichsten vertritt. Giebt die Größe der Summe von Glückseligkeit, die durch eine Handlung gewiß oder höchst wahrscheinlich bewürkt werden wird, dieser Handlung einen unbedingten Werth: so lassen sich offenbare Ungerechtigkeiten, wogegen sich der unverkünstelte sittliche Menschenverstand empört, nach dieser Maxime vertheidigen. Eine so genannte ungerechte That, z. B. ein Diebstahl, ein Mord eines elenden, oder andern zur Last lebenden Menschen, würde nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht und etwas Verdienstliches seyn. Der höchste Zweck des Kosmopoliten ist — daß eine möglichst groſse Summe von Glückseligkeit und eine mindest kleine Summe von Schmerz und Elend in der Menschenwelt existire. Nun ists (ohne ein höheres Princip, welches auch die Vertheilung des Guten gesetzmäßig bestimmt, vorauszusetzen, an und für sich) gleich viel, wie dieses Elend und jene Glückseligkeit vertheilt sey. Man könnte also einige Menschen für das Vergnügen der Uebrigen gänzlich aufopfern, und sie beliebig dazu zwingen, wenn nur der Vortheil im Ganzen überwiegend wäre. Nach dieser Maxime konnte es Hrn. Meiners (der darinn weit consequenter als andere kosmopolitische Moralisten verfuhr)

fuhr) ziemlich gut gelingen, den Handel mit Negersklaven zu vertheidigen, ob derselbe gleich die Achtung für die Menschenwürde sichtbar beleidigt. Die unedlern, schlechtern Menschen (dergleichen nach seiner anthropologischen Idee die Schwarzen sind) können für das Vergnügen und für den Wohlstand des edlern Theils der Menschheit, die Europäer, aufgeopfert werden. Man muß alles Vergnügen in Anschlag bringen, das uns Zucker, Kaffee u. dergl. gewähren, alle Reichthümer, die dadurch erworben, alle Gelder, die dadurch in Umlauf gebracht werden — und die Summe desselben ist wohl größer, als das Opfer, was dieselben kosten.

§. 63.

Wenn alle Möglichkeit verschwand, Handlungen, deren Pflichtmäßigkeit man anerkannte, aus diesem Princip natürlich herzuleiten: so verwies man auf die Gottheit, die durch andere (natürliche oder übernatürliche) Veranstaltungen in dieser oder doch in einer künftigen Welt, der Tugend ihren angemessenen Erfolg geben sollte. Diese Ausflucht ist aber

1) ein offenbares Bekenntniß, daß die natürlichen Folgen einer Handlung für das Wohl dessen, der sie unternimmt, es nicht allein sind, weswegen wir sie gut nennen; sonst würde sie keiner Belohnung fähig, keiner Entschädigung bedürftig erkannt werden.

2) Sie macht einen Zirkel; indem sie Handlungen als belohnenswürdig (und ihr Gegentheil als unwürdig der Belohnung, oder gar als strafwürdig) vorstellt, weil sie gut sind, und wiederum

derum diese Handlungen für gut erklärt, weil sie gute Folgen nach sich ziehen, d. h. belohnt werden.

3) Da wir gar keine natürliche noch auch übernatürliche Erkenntniß von der Gottheit, von ihren moralischen Eigenschaften und Verhältnissen zu uns, von dem künftigen Leben und von dem Zusammenhang unsrer ietzigen Handlungen mit dem künftigen Zustande ohne moralische Voraussetzungen haben, eine Tugend aber, die sich selbst belohnt, die Realität iener blos denkbaren Dinge anzunehmen, ganz und gar nicht erfordert: so liegt in der Berufung auf ein intelligibles Princip und auf eine intelligible Art der Belohnung ein Widerspruch mit dem Moralsysteme der Selbstliebe.

Anmerkung.

Hiermit fällt auch zugleich der teleologische Grundweg, den Schlosser (Ueber Shaftsbury von der Tugend; im vierten Theil der kleinen Schriften Basel. 1785.) für das Princip der Selbstliebe anführt. „Daher schließen wir also (sagt „er S. 61.) daß entweder der Plan des Ganzen in Ansehung unsrer fehlerhaft seyn müsse, oder daß die Empfindungen, die uns zu gewissen Handlungen unsrer „Natur nach bestimmen, dem Ganzen harmonisch seyn „müssen; daß sie also, so wie sie eben deswegen für „uns gut sind, weil wir blos durch das bestimmt werden, was uns gut ist, auch gut für das Universum „seyn müssen.“ Schlosser setzt dabey den Deismus voraus, und mußte eigentlich diese Uebereinstimmung der Würkungen von der Selbstliebe mit dem Zwecke des Ganzen, unabhängig von dem Deismus, für sich selbst beweisen. Die Unmöglichkeit, das Ganze zu überschauen, die dem Shaftsbury'schen System im Wege steht,

steht, war ihm leicht darzuthun; dadurch wäre nun das Princip der Selbstliebe freylich erwiesen, wenn man nur zwischen diesen beyden Moralsystemen (des Weltbesten und der eignen Glückseligkeit) Eines nothwendig zu wählen hätte, und kein Drittes, nehmlich formales Moralprincip übrig bliebe, welches allen Inconvenienzen der empirischen Grundsätze abhilft; wie weiter unten bewiesen werden soll.

§. 92.

Aehnliche Wahrheiten.

Der Entstehung und Fortdauer des Irrthums, welcher die Glückseligkeit des Handelnden zum höchsten Zwecke, und Selbstliebe zum obersten Bestimmungsgrund aller Moralität annahm, war wohl unstreitig seine Verwandtschaft mit folgenden Wahrheiten günstig:

1) Jedes endliche lebendige Wesen strebt nach Vergnügen, und sofern es vernünftig ist, nach dem vollendeten Maaße desselben, der Glückseligkeit. Es ist also allgemeines Gesetz —

Naturgesetz, nicht Sittengesetz; sonst müßte es nicht nur ein allgemeines, sondern auch das höchste Bestreben seyn, welches sich keiner höheren Bedingung unterordnen ließe; alles was ihm gemäß erfolgt, müßte sittlich gut seyn und von der Vernunft ohne alle weitere Bedingung und Einschränkung gebilliget werden. Allein dieß geschieht nicht.

2) Auch in moralisch gebildeten Wesen ist dieser Wunsch, glückselig zu werden,

vorhanden, und zwar um so mehr, je mehr ihre Vernunft zur Erkenntniß der Bedürfnisse cultivirt ist.

Aber es ist deshalb nicht der höchste Wunsch, nicht der einzige. Die fortschreitende Cultur der Vernunft zeigt zwar mehrere Bedürfnisse, schwächt aber auch die dringende Gewalt iedes einzelnen, und erregt das Bewußtseyn von dem Vermögen, sich um eines höhern, übersinnlichen Zweckes willen, über alle diese Bedürfnisse hinwegzusetzen.

3) Kein Vernunftgesetz kann diesen Wunsch und dieß Bestreben aufheben; das Bedürfniß ist in der Natur des Menschen selbst gegründet, und bleibt, was auch irgend für ein Gesetz der Vernunft ihm Schranken setzen wolle.

Aufheben soll es auch den Wunsch nach Glückseligkeit so wenig, als es das Bedürfniß derselben vernichten kann; aber einschränken, höhern Verlangen unterordnen, ihm die Gegenstände seiner Befriedigung selbst bestimmen, d. h. machen, daß dasienige, wornach die Pflicht zu streben und was sie zu thun gebietet, Quelle des Vergnügens und Bestandtheil der Glückseligkeit werde. Und dieses kann ein Wesen, das nicht ganz Sinnlichkeit ist, allerdings. — Auf Unterdrückung der Sinnlichkeit, d. h. auf Schwächung der Triebe, oder welches einerley ist, der Kräfte, soll und kann es der Tugendhafte nicht anlegen. — Eine Tugend, welche zu ihrer Sicherheit die Neigungen vertilgen wollte, gliche der unächten Politik eines Fürsten, der seine Macht durch Schwächung des Volkes gründen, sichern, oder vergrössern wollte.

4) Aber

4) Aber das Streben nach Glückseligkeit ist doch eine Folge der Vernunft, weil sie das Ideal davon gebildet hat; also vernünftig — aber deshalb nicht rein und ganz vernünftig, sondern aus sinnlichem Stoffe gebildet, durch Vernunft, aber nicht in ihrem höchsten und reinsten Gebrauche.

5) Sittlichkeit ist subiektiv bey einem endlichen und sinnlichen Wesen unmöglich, wenn keine angenehme Empfindung, kein Bestandtheil der Glückseligkeit mit ihr und keine widrige Empfindung mit ihrem Gegentheil verbunden ist. Diese Verbindung wird auch in der That durch das moralische Gefühl bestimmt.

Was aber bey einem endlichen und sinnlichen Wesen um seiner Eingeschränktheit willen nothwendig ist, gehört nicht zu dem Wesen der Moralität; was mit ihr verbunden ist, ist deshalb nicht sie selbst. Ueberdieß ist das Bewußtseyn der Tugend auch nicht identisch mit der ganzen Glückseligkeit, und das moralische Gefühl entsteht eben durch Unterordnung des Glückseligkeitstriebes unter das Gesetz.

6) Ein vernünftiges Wesen hält, auch ohne durch eignes Interesse bestimmt zu werden, denjenigen, der der Glückseligkeit fähig und bedürftig ist, für würdig, sie zu erlangen, d. h. es erkennt es für eine absolut zweckmäßige Einrichtung, daß Glückseligkeit nach sittlichen Gründen vertheilet werde.

Aber es erkennt nicht die würkliche Existenz dieser sittlichen Oekonomie in der Welt zugleich mit ihrer Zweckmäßigkeit; es gedenkt sich Glückseligkeit als (teleologisch) gehörig zur Tugend, aber nicht als physische Folge, geschweige denn als den Grund, warum sie Tugend wäre.

7) Ein anhaltendes tugendhaftes Bemühen muß durch die Hoffnung unterstützt werden, daß die Glückseligkeit der sittlichen Würdigkeit gemäß würklich vertheilet sey, oder doch vertheilet werde.

Allein Hoffnung setzt eben Mangel der würklichen Kenntniß voraus; sie gründet sich auf vorgestellte Zweckmäßigkeit und zum Theil eben darauf, daß die Tugend selbst von allem Eigennutze unabhängig ist. Tugend, lediglich auf diese Hoffnung gegründet, hat in unsern Augen keinen innern Werth, ihr Gegenstand mag auf Erden oder im Himmel erwartet werden; sie gilt in unserm Urtheil nicht für Tugend.

8) Es ist widersinnig, das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit verwerfen zu wollen.

Eine mystische Mönchsmoral that es vielleicht; nicht eine Sittenlehre, die dieß Verlangen, nur nicht als oberstes Gesetz, anerkennt; die es für erlaubt, ia für Pflicht, nur nicht für höchste einzige Pflicht erklärt, nach Annehmlichkeit des Lebens zu trachten.

9) Die Erfahrung lehrt uns ia selbst, wie die Tugend zu allen Theilen der Glückseligkeit so beförderlich sey.

Sie

Sie ist es würklich, zumahl mit Klugheit verbunden, womit die Tugend um ihrer selbst willen verbunden werden soll; denn die Sorge für meine Glückseligkeit hat mehr als einen Zusammenhang mit meiner Pflicht. Was aber natürliche Folge der Tugend zuweilen, oder auch öfters ist, das ist es nicht immer; denn es kann Aufopferungen geben, ohne sichtbaren Ersatz. Die natürliche Folge ist auch nicht immer der Grund, oder doch nicht allezeit der letzte Grund, warum das Gut heißt, was diese Folgen hat, wiewohl sie auch zuweilen der nächste (materielle) Grund der sittlichen Entschließung seyn kann.

10) Tugend soll doch wohl den Menschen nicht unglücklich machen? —

Sie wird es nicht; dieß lehrt keine Erfahrung, weil sie uns nur iedesmahl von einzelnen Theilen unsrer Existenz belehren kann, und die Vernunft läßt es nicht befürchten. Aber deswegen ist sie nicht Tugend. Tugend würde sie seyn, wenn auch diese Hoffnung nicht vorhanden wäre.

11) Die natürlichen Neigungen geben doch Anlaß zum Handeln, bieten Obiekte dar, bestimmen unsern Würkungskreis; ohne sie wäre unter Menschen keine Thätigkeit, folglich auch keine Tugend.

Anlaß zum Handlen ist nicht Zwang, ia nicht einmahl eigentlicher Bestimmungsgrund der Art und Weise, wie ich handle; Obiekte können Stoff zum Handlen geben, ohne daß sie die Handlung selbst gänzlich bestimmen; der Würkungskreis bestimmt nicht die Würkungsweise; der Reiz zur Thätigkeit ist

nicht nothwendig Bestimmungsgrund der Art, wie wir thätig seyn können und sollen.

12) Die Neigungen sind doch so zweckmäßig eingerichtet, daß sie uns zu unsrer Bestimmung führen, und auf die rechten Obiekte der Thätigkeit leiten. Ihre weise Naturverbindung bringt ein zweckmäßiges Gleichgewicht hervor, und verhütet große Unordnung, z. B. selbstische und sympathetische Neigungen.

Allein

a) diese Zweckmäßigkeit erkennen wir selbst erst durch Vernunft, und zwar vollständig erst durch moralische Vernunft.

b) sie erstreckt sich nur aufs Ganze, nicht wie der gänzlich thierische Instinkt aufs Einzelne. Sonst wäre alles, was aus Neigung geschieht, gut, und alles gleich gut.

c) Es würde folgen, daß wir uns gänzlich dem Instinkt Preiß geben, und nicht einmahl zur Klugheit die Vernunft cultiviren dürften.

d) Vernunft und ihre moralische Würksamkeit ist doch auch zweckmäßig, und darf, als Princip aller Zweckmäßigkeit, nicht um anderer zweckmäßigen Anlagen willen vernachläßiget werden.

e) Uebrigens ist diese Einrichtung des Neigungssystems für die Moralität sehr erleichternd, und verdient dankbar anerkannt und cultivirt zu werden.

Es

Es wird also durch Verwerfung des Princips weder dem unschuldigen Verlangen der Menschlichkeit nach einem glückseligen Leben, noch der weisen Oekonomie der Natur zu nahe getreten.

Vergl. Die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit einzelner Menschen und ganzer Staaten — v. Christ. Wilh. Snell, Prorektor des Gymnas. zu Idstein. Frf. am Mayn 1790. 8.

13) Der Mensch soll doch seine Sinnlichkeit und seine Vernunft in harmonische Würksamkeit bringen; er soll gern thun, was die letztere gebietet. In dieser Vereinigung besteht die sittliche Vollkommenheit, und ohne sie fehlt es der blos gebotenen und erzwungenen Tugend an aller Anmuth und Schönheit. — — Allein eben daraus, daß man diese Harmonie erst hervorbringen und dadurch der Pflicht selbst Anmuth und der Tugend Liebenswürdigkeit verschaffen soll, folgt, daß diese Harmonie nicht ursprünglich, daß die Pflicht nicht aus der sinnlichen Neigung entsprungen ist. Versucht man es, der Tugend diese gefällige Leichtigkeit durch Bequemung der Pflicht zur sinnlichen Neigung zu verschaffen: so wird ihr Wesen und ihre Würde zerstört. Bewürkt man diese glückliche Harmonie auf dem entgegengesetzten Wege durch mühsame Uebung, welche die Tugend zur herrschenden, alles besiegenden Neigung macht: so setzt eben diese nöthige Anstrengung eine gänzliche Unabhängigkeit der Pflicht von der Neigung voraus.

Vergl. Schiller über Anmuth und Würde. Leipzig 1793. und Kants Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft. Zweyte Aufl. (1794.) S. 10. Anm.

§. 93.

Uebersicht der Systeme.

A. Ihr Gemeinschaftliches.

Alle Moralsysteme, die sich auf die bisher untersuchten Principien stützen, treffen in der gemeinschaftlichen Eigenschaft zusammen, daß sie die freyen Handlungen andern ersten Gesetzen, als denen der selbsteigenen Vernunft, unterwerfen. Man nennt dies Heteronomie, fremde Gesetzgebung, Bestimmung von aussen — in Bezug auf die Vernunft, die das eigentliche Persönliche des Menschen ausmacht. — In Bezug auf den ganzen Menschen, in allen seinen Bestimmungen betrachtet, sind diese Principien freylich auch als seine Gesetze anzusehen d. h. als Gesetze seiner Natur welche dieselben befolgt. Allein diese ausser der Vernunft in der Natur des Menschen sonst gegründete Gesetze sind doch nicht sein ursprüngliches und wesentliches Eigenthum; denn sie lassen sich von seiner Persönlichkeit in dem Bewußtseyn trennen.

Man muß, um den Begriff von einem Moralgesetze im Gegensatze von (heteronomischen) Naturgesetzen des Menschen bestimmt und rein aufzufassen, das Seyn und Haben des Menschen, d. i. das was der Mensch ist und was er hat, ohne es selbst zu seyn, genau unterscheiden. Ich bin das, was sich

sich von meinem Bewußtseyn schlechterdings nicht trennen und auf ein anderes Subiekt zurückführen läßt; ich bin das, ohne welches Ich nicht Ich seyn würde. Ich bin das, was alles andere betrachten, ordnen, lenken und gebrauchen, was alles auf sich und sich auf alles beziehen, welches aber nicht umgekehrt durch etwas anderes begriffen werden kann. Das was alles begreift, ist Persönlichkeit, Vernunft. Das bin ich absolut. Das Gesetz meiner Vernunft, ist mein absolutes Gesetz, ein Gesetz meines Seyns, als Ich oder als Person.

Ich habe etwas, was ich nicht bin, von mir unterscheiden und mir entgegensetzen kann, was mit mir verbunden ist. Ich bin Person; diese Person hat Kräfte, erwirbt Kräfte u. s. w. — Alle bisher erklärte Moralprincipien haben die Eigenschaft, daß sie die Moralität ableiten, nicht von dem, was ich bin, sondern von dem, was ich habe, nicht von meinem absoluten und nothwendigen, sondern von meinem zufälligen, äusseren Daseyn.

§. 94.

B. Ihr Unterschied.

Sie unterscheiden sich gleichwohl durch die Verschiedenheit des Verhältnisses, worinne Sinnlichkeit zur Vernunft, und einzelne Theile der Sinnlichkeit zu einander, in Absicht auf Oberherrschaft des Willens vorgestellt werden.

1) Sinnlichkeit herrscht nur in uns durch gewisse zufällige Modificationen, die sie bekommen hat.

a) durch willkührliche Anstalten der Erziehung (§. 44. 45.). Sittliche Anarchie.

b) der Societät (§. 46. 47.). Zufällige äussere Regierung der Sitten.

In beyden Fällen giebt es zwar ein Müssen, eine bedingte und zwar durch etwas Zufälliges bestimmte Nothwendigkeit, aber nicht einmahl eine hypothetische, geschweige denn unbedingte praktische Nothwendigkeit d. i. kein Sollen.

2) Sinnlichkeit herrscht für sich selbst, und die Vernunft ist dem sinnlichen Begehrungsvermögen untergeordnet. Sinnliche Souverainität.

a) allen Neigungen überhaupt und unmittelbar. (§. 76. bis 92.). Sinnliche Demokratie.

b) einigen Hauptneigungen unmittelbar, und den übrigen nur mittelbar. Aristokratie der Sinnlichkeit.

α) der Neigung zur persönlichen Vollkommenheit, oder sich zu Befriedigung der übrigen Neigungen geschickt zu machen. (§. 56 — 67.)

β) den feinern Neigungen (§. 70. ff.).

γ) der Neigung sich das mächtigste Wesen geneigt zu machen (§. 48 — 55.). Sittliche Theokratie.

3) Sinn-

3) Sinnlichkeit wird der Vernunft beygeordnet, und theilt sich mit ihr in die Oberherrschaft. Dieß geschieht, wenn man einige Neigungen von der Vernunft ableitet, und sie mit den sinnlichen Trieben harmonisch befriedigen will; von mehrern Vertheidigern des sittlichen Gefühles, die es als Gefühl und Neigung befolgt wissen wollen, und deswegen (um consequent zu seyn) den übrigen Neigungen die Mitherrschaft nicht wohl abstreiten dürfen. Sinnlich vernünftige Mitregentschaft.*)

In keinem dieser Systeme wird die Sinnlichkeit der Vernunft gänzlich untergeordnet, welches Autonomie der Vernunft, oder vernünftige Monarchie **) heissen und seyn würde.

Die

*) Dieses System der Coalition scheint das natürlichste und menschlichste zu seyn, weil der Mensch beydes, ein sinnliches und ein vernünftiges, Wesen ist. Allein dabey könnte in der That gar keine Natur und Uebereinstimmung bestehen, worauf doch der vernünftige Theil der menschlichen Natur dringt. Es wären dann zwey von einander unabhängige Souverains, zwischen denen erst durch ein Drittes (welches fehlt) Einheit hervorgebracht werden müßte. Die bloße Theilnahme der Vernunft an der Gesetzgebung ist also eigentlich gänzliche Ausschliessung derselben von diesem Geschäfte, und die vorgebliche Mitregentschaft ist blos scheinbar.

**) Die Monarchie ist darum nicht Despotie. Die Sinnlichkeit soll durch Vernunft beherrscht, aber nicht unterdrückt werden. Dieß letztere wäre eine schwärmerische, unmögliche und sich selbst zerstörende Forderung.

Die genaue Beziehung, worinne Religion und Moralität zu einander stehen, läßt schon a priori einsehen, daß es eben so viele mögliche Religionssysteme, als Lehrbegriffe der Sittlichkeit gebe, die mit diesen in völliger Parallele fortlaufen. Folgende Uebersicht möglicher Grundsätze über die Idee, die Ueberzeugungsgründe, über den Zweck, und die Art der Ausübung der Religion mag diesen Gedanken erläutern.

A. Der Begriff, die Ueberzeugung von dem Daseyn und die Verehrung höherer Wesen ist nicht in der reinen praktischen Vernunft, sondern in etwas anderm gegründet — Heteronomie der Religion.

1. in zufälligen sinnlichen Einrichtungen. Religion ist etwas ganz Zufälliges. Religiöser Indifferentismus.

a. ein Werk der Erziehung.

b. ein Produkt des Staats — wie in allen theokratischen Regierungen, die zwar zur Disciplinirung und Kultivirung roher Völker gut waren, späterhin aber die fortschreitende Kultur unvermeidlich im hohem Grade einschränkten.

2. im Wesen unsrer Sinnlichkeit. Das Bedürfniß, glückselig zu werden, bestimmt die Idee von einem höheren Wesen, den Glauben an sein Daseyn, und die Verehrung desselben. Sie ist nicht um der Tugend, sondern um unsres Glückes und Trostes willen.

a. in

a. in dem Innbegriff aller sinnlichen Bedürfnisse. Wir verehren Gott, um Güter aller Art zu erlangen.

b. in einigen besondern Bedürfnissen der Sinnlichkeit. Gott giebt seinen Verehrern einige Arten, Mittel und Theile der Glückseligkeit, und darum verehren wir ihn.

α) um des Genusses der Bewunderung seiner Vollkommenheit willen, in der Vorstellung des vollkommensten Wesens.

β) um des Genusses der Liebe willen, in der Vorstellung des besten, gütigsten Wesens.

γ) um übernatürlicher Begünstigung willen. Religion ist also theils ein Produkt übernatürlicher Einflüsse, theils zweckt sie darauf ab, sie zu erfahren. Supernaturalismus.

3. in der Sinnlichkeit und Vernunft zugleich. Anthropopatischer Deismus, ein Produkt der empirischen Vernunft.

B. Begriff, Ueberzeugung von der Existenz und Verehrung Gottes sind gänzlich auf die praktische Vernunft gegründet. Autonomische, freye, reine, moralische Religion.

Auch das Naturrecht verläugnet hier seine Verwandschaft mit der Moral nicht. Es lassen sich

oben

eben so viele und zwar parallel laufende Systeme und Principien des Naturrechts, als der Moral und Religionslehre gedenken. Ausgeführt findet man diese Gedanken in Jakobs Philosophischer Rechtslehre (Halle 1795.) §. 80. ff.

§. 95.

Allgemeine Gründe gegen die heteronomischen Principien und Moralsysteme.

Was nicht lediglich auf Vernunftgründen, sondern zugleich oder ganz allein auf andern Bestimmungen der menschlichen Natur beruht, sie mögen zufällig oder wesentlich, durch Vernunft modificirt oder nicht, und das erstre mehr oder weniger seyn, wie alle bisher untersuchte Moralprincipien, das kann

1) nicht das Merkmahl absoluter Allgemeinheit und Nothwendigkeit für alle vernünftige Wesen überhaupt haben. (Nicht alle Menschen sind z. B. zweckmäßig erzogen, nicht alle leben in einer zweckmäßigen Staatsverfassung; nicht alle haben einerley Neigungen, ein weiches, sanftfühlendes Herz, oder einerley Kirchenglauben.) — Daher kann auch

2) der gemeine, unverdorbne Menschenverstand nicht alle Handlungen billigen, die diesen Grundsätzen gemäß geschehen, noch den Grad seiner Billigung nach dem Grade der Harmonie mit diesen Regeln abmessen. (Wer vermag z. B. einen Betrug fürs allgemeine Beste,

Beste, oder eine Selbstvervollkommnung auf abgezwungne oder abgestohlne fremde Kosten gut zu heissen? Wer mag den Freund darum höher schätzen, weil er vor ieden Freundschaftsdienste seinen Vortheil aufs strengste berechnet?)

3) Sein Urtheil muß manches davon sogar misbilligen, und dem Uebrigen kann er wenigstens den höchsten, unbedingten Werth nicht zugestehen, die er dem Moralischen in der Idee beylegt.

4) Die Moralisten werden zu Zirkelgängen, Inkonsequenzen und widersprechenden Ausflüchten verleitet, indem sie diese klaren aber undeutlichen Aussprüche des gemeinen praktischen Menschensinnes mit ihren angenommenen Principien vereinigen wollen. So muß der Vertheidiger des Princips vom sittlichen Gefühle, von der Vollkommenheit, vom göttlichen Willen, anderweitige sittliche Grundsätze voraussetzen; andere müssen besondere Einrichtungen und Verhältnisse der Neigungen als allgemein voraussetzen, künstliche Bildungen und Richtungen derselben für natürlich ausgeben u. dergl.

5) Es fehlt endlich auch diesen Grundsätzen an der Tauglichkeit, bestimmte Anwendungen auf einzelne moralische Fälle davon zu machen. Sie gehen über den möglichen Gesichtskreis eines Menschen, ia überhaupt eines endlichen Wesens hinaus.

Vergl. Ueber die bisherigen Gründe der praktischen Weltweisheit, in Kosmanns allgemeinem Magazin für kritische und populäre Philosophie. B. 1. St. 1. S. 17. ff.

§. 96.

Formale Grundsätze.

Die entgegengesetzten Eigenschaften müssen sich an den formalen praktischen Grundsätzen (§. 37.) antreffen lassen, deren objektive Nothwendigkeit und Allgemeinheit, d. i. deren Tauglichkeit zu praktischen Gesetzen (§. 39. 40.) überhaupt aus ihrem Begriffe erwiesen, und deren einzig mögliche Quelle der reinen praktischen Vernunft (§. 41.) entdeckt worden ist. Ihre Uebereinstimmung aber mit den Aussprüchen der gemeinen praktischen Menschenvernunft; ihre Zulänglichkeit, um diese letztern vollständig daraus abzuleiten, und die Brauchbarkeit derselben in der Anwendung, für alle Fälle des gemeinen Lebens durchaus bestimmte Vorschriften daraus zu ertheilen (§. 95.), läßt sich erst nach der genauen Entwickelung ihres Innhaltes beurtheilen.

§. 97.

Reine Vernunftgesetze.

Nach Wegräumung aller materialen und empirischen Regeln aus dem Gebiete der Sittenlehre, bleiben nur reine Vernunftgesetze übrig, bey deren Bestimmung von allem dem, was der Vernunft zur praktischen Erkenntniß durch die sinnlichen

Nei-

Neigungen und Gegenstände gegeben wird, gänzlich abstrahirt, und nur der Begriff einer praktischen Vernunft überhaupt und für sich selbst, abgesondert von allen zufälligen Modificationen, zum Grunde gelegt, und in seine Bestandtheile aufgelößt werden muß.

Die folgenden Betrachtungen enthalten diese Analysis des Begriffes von einer praktischen Vernunft, entwickeln daraus ein Vernunftgesetz, dessen reale Gültigkeit (Objektivität) aber freylich nicht durch diese bloße Zergliederung aus Begriffen discursiv erwiesen, sondern als eine Thatsache im Bewußtseyn unmittelbar dargelegt werden kann. Durch Analysis wird der Begriff nur deutlich gemacht; durch unmittelbares Bewußtseyn aber in der Anwendung realisirt.

§. 98.

Unbestimmte Formel.

Die allgemeinste und unbestimmteste Formel des sittlichen Verhaltens ist:

Handle vernünftig, d. i. leite deine Handlungen sowohl ihrem Innhalte, als dem Beweggrunde nach, von Grundsätzen der Vernunft ab; bestimme sie durch Vernunftgesetze. Was der Vernunft zuwider, oder was auch nur nicht durch sie bestimmt ist, da es doch ihrer Bestimmung fähig war, ist in sofern Unvernünftig und Sittlich-Böse. Der Grad des wirklichen Vernunftgebrauchs im Verhältniß zu der Möglichkeit desselben bestimmt den Grad der Vernünftigkeit oder Moralität.

Man kann die Frage aufwerfen: Soll ich vernünftig handlen? Diese Frage führt an die äusserste Gränze der moralischen Untersuchungen, und eine beiahende Antwort darauf wird eigentlich in ieder Moralphilosophie vorausgesetzt. So bald sie verneint würde, so wäre der Begriff einer Sittenlehre der Vernunft — bloße Chimäre. Jeder Zweifel, ob man beiahend oder verneinend darauf zu antworten habe, nimmt den Werth und die Existenz der ganzen moralischen Philosophie in Anspruch.

Bey genauerer Betrachtung finden wir: die Frage hat entweder keinen Sinn, oder sie enthält die Antwort in sich selbst. Sollen bedeutet eine Nothwendigkeit zu handlen, die durch Vernunft bestimmt ist. Soll ich vernünftig handlen? — hieße demnach so viel als: ist es vernünftig nothwendige Handlungsweise, auf vernünftige Weise zu handlen? Die Frage geschieht von der Vernunft an sich selbst; diese kann aber nicht gegen sich selbst entscheiden, und ihren eignen Zwecken Abbruch thun. Man müßte also die Frage ganz und gar nicht vor das Forum der Vernunft bringen, oder eine vernünftige Entscheidung erwarten, welche unmöglich gegen die Vernunft ausfallen kann. Durch die Frage: „soll ich?“ erkläre ich die Vernunft als gültigen Gerichtshof des Streites, und gebe mir durch Vernunft die Antwort selbst, die in der Frage schon liegt, und aus dem Sollen sich entwickeln läßt.

Wenn also ein Sollen vorausgesetzt wird: so liegt darinn schon analytisch die Nothwendigkeit, vernünftig zu handlen.

Dadurch

Dadurch ist aber der Knoten nur zerhauen, nicht würklich gelöset. Denn die Frage tritt nun in anderer Gestalt und bestimmter Sprache auf, und lautet so: giebt es ein Sollen? Denn giebt es ein Sollen, so ist alsdann die vernünftige Handlungsweise dargethan.

Für die Realität des Sollen spricht aber das unmittelbare Bewußtseyn des sittlichen Gesetzes und der moralischen Vernunft im Gewissen. Es ist übrigens unerweislich und würde verwerflich seyn, wenn es nicht unmittelbare, über allen Beweiß erhabne Gewißheit für sich selbst hätte, welche nur als vorhanden dargelegt, nicht aber durch eine andere Gewißheit bestimmt und hervorgebracht werden kann.

Man müßte also weiter fragen: ist dieß Sollen möglich? ist dasselbe mit einem Können verknüpft? Das Können an sich, d. i. die innere Möglichkeit, ist schon in dem Bewußtseyn des Sollens mit enthalten. Aber das Können in aller Rücksicht, d. i. die äusserlich unbeschränkte Möglichkeit setzt voraus, daß das vernünftige Wesen in aller Rücksicht vernünftig handlen kann, welches aus dem bloßen Daseyn der Vernunft sich noch nicht schließen läßt.

Denn da der Mensch eine sinnliche und eine vernünftige Natur hat, und sowohl den Gesetzen der einen, als den Gesetzen der andern folgen kann: so hat obige Frage einen Sinn, den sie, auf ein reinvernünftiges Wesen bezogen, nicht haben könnte. Denn ein solches kann nicht anders, als vernünftig handlen. Hier findet also kein Sollen statt, sondern ein Müssen. Bey vernünftigsinnlichen Na-

turen ist aber keine physische Nothwendigkeit, vernünftig zu handlen, folglich eine Wahl gedenkbar, worauf das Sollen sich bezieht. Man will nehmlich wissen: ob der Mensch die Sinnlichkeit der Vernunft, oder diese der erstern unterordnen soll?

Nur die Vernunft kann ein Sollen hervorbringen; sie allein kann gebieten; die Sinnlichkeit allein ist einer Unterordnung (nehmlich der Bestimmung ihres Mannigfaltigen zur Einheit) fähig, die keine Unterdrückung ist; die Vernunft könnte dagegen nicht anders, als durch Unterdrückung dem sinnlichen Vermögen untergeordnet werden, weil es widersprechend wäre, das schlechthin Bestimmende und Unbedingte einer Bedingung zu unterwerfen, oder die Einheit in Mannigfaltigkeit aufzulösen.

Es ist also für ein vernünftig sinnliches Wesen keine andere Wahl, als zwischen Verstümmelung seiner Natur, oder Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft. Die Natur entscheidet demnach aus dem Princip der Selbsterhaltung (natura sui conservatrix) für die letztere. Hiervon läßt sich nun kein Grund weiter angeben.

Eben dieß muß auch die Vernunft in ihrer Spekulation befriedigen, wenn sie zwischen Vernunft allein (reine Vernunft) und ihrem eignen Interesse einerseits, und zwischen Vernunft und Sinnlichkeit im Verein (empirischer Vernunft), und dem blos zur Besorgung übernommenen fremden Interesse andrerseits, entscheiden soll. Nehmlich, die Vernunft kann sich nicht der Sinnlichkeit unterwerfen; sie ist etwas Bleibendes, Unwandelbares,

und

und kann durch Sinnlichkeit nicht verändert werden. Ihr Gesetz kann übertreten, aber nicht abgeändert oder aufgehoben werden. Wenn der Mensch auch unsittlich handelt: so hat dieß auf die Vernunftprincipien keinen modificirenden Einfluß, wie auch die tadelnden Aussprüche des Gewissens lehren. Aber umgekehrt, die Sinnlichkeit kann (laut ebenderselben Erscheinungen des Gewissens) nach Vernunftgesetzen modificirt werden. Vernunft ist also das oberste, bestimmende Vermögen. — Dieß ist aber ein Faktum, welches das Bewußtseyn zwar lehrt, wovon sich aber kein Grund weiter angeben läßt.

Das Bewußtseyn des Sollen ist also ein Bewußtseyn von dem, was eine vernünftigsinnliche Natur bey vollem Selbstbewußtseyn, also in Uebereinstimmung mit sich selbst, will. Verletzung dieses Willens verräth sich durch Störung des innern Friedens im Gewissen d. h. des reinen Selbstbewußtseyn eines Vernunftwesens, welches durch keine fremden Eindrücke getrübt ist. Selbst denjenigen, welcher dieses Pflichtgefühl abläugnen wollte, könnte man überführen, daß er sich oder andere mit dieser Abläugnung täusche. Denn er maaßt sich doch Rechte an, welche sich auf Pflichten jedes andern Vernunftwesens gegen ihn nothwendig beziehen. Der Grund dieser Pflichten ist aber auch Grund für ihn. Will er als Person keine Pflicht anerkennen: so muß er zugleich allen Rechten, als Person, entsagen.

Zu höhern Realgründen der Sittlichkeit aufzusteigen, ist unmöglich — Wir fahren jetzt in der Analysis des Vernunftbegriffes von sich selbst fort.

§. 99.

Vernünftig handeln.

Die Vernunft hat ihre eigne Art, wie sie Vorstellungen von Gegenständen, z. B. von Vollkommenheit (Erkenntnisse) hervorbringt. Vernünftig handeln heißt Gegenstände dieser Erkenntniß würklich machen (realisiren), oder doch sich dazu möglichst bestreben, z. B. Vollkommenheit zu befördern suchen. Das Vermögen darzu ist praktische Vernunft. Vergl. §. 5. 26.

§. 100.

Empirisch vernünftig.

Einige Vorstellungen von Gegenständen, die sich die Vernunft bildet, sind nur zum Theil ihr eignes Werk, zum Theil aber auch von andern Vermögen des Gemüths in der Vorstellung bestimmt, z. B. die Vorstellungen von Glückseligkeit, Klugheit, Schönheit, von der Sinnenwelt. Sie hat an diesen Vorstellungen nur einen unvollkommenen Antheil, weil die Anwendung ihres Vermögens auf dieselbe eingeschränkt war, durch die Gesetze des sinnlichen Vorstellungsvermögens. Diese Vorstellungen sind empirisch, sinnlich-vernünftig, nur zum Theil vernunftmäßig. Der Stoff ist sinnlich; die Form vernünftig. Allein die Beschränktheit des Stoffs verstattet nicht, ihm das Gepräge der Vernunft rein aufzudrücken. Es sind daher bloße Annäherungen, unvollkommene Nachbildungen des Vernünftigen.

§. 101.

§. 101.

Rein vernünftig.

Wenn eine Vorstellung durch nichts ausser der Vernunft Befindliches ihrer wesentlichen Beschaffenheit (nicht ihrem Daseyn) nach bestimmt worden, sondern gänzlich, sowohl dem Stoffe als der Form nach, das Werk ihrer eignen uneingeschränkten Würksamkeit ist, so ist sie ganz vernunftmäßig, oder rein vernünftig. Z. B. die Vorstellungen: Welt überhaupt, Unendlichkeit, Gottheit, Freyheit.

§. 102.

Die Bedeutung der Regel „handle vernünftig," (§. 98. 99.) ist demnach zwiefach:

1) eingeschränkt: „realisire Vorstellungen, woran deine Vernunft einigen Antheil hat (§. 100.), z. B. befördere Glückseligkeit — Handle empirisch vernünftig.

2) voll: realisire Vorstellungen, welche ganz das Werk deiner Vernunft sind (§. 101.), z. B. handle frey, übereinstimmend, allzweckmäßig. Nur durch die letzte Formel wird der Sinn jenes Gebotes ganz erschöpft. Handle rein vernünftig.

§. 103.

Reine praktische Vernunft.

Das Vermögen, rein vernünftig zu handeln, d. h. Vorstellungen der reinen Vernunft durch sie

selbst zu realisiren, oder es doch ernstlich zu wollen, ist (§. 41. 5.) reine praktische Vernunft. Die reine Vernunft ist praktisch, sofern in dem Willen (der Caussalität nach Vorstellungen) irgend eine Bestimmung vorkommt, die von Nichts ausserhalb der Vernunft Befindlichen abhängt. Man kann diese Eigenschaft entweder dem Willen als Vermögen überhaupt, oder einem einzelnen Akte desselben beylegen.

Anmerkung.

Es ist nur ein verschiedener Ausdruck, wenn man sagt: es giebt eine praktische Vernunft, oder es giebt einen praktischen Gebrauch der Vernunft. Der erste Ausdruck soll kein von der theoretischen Vernunft wesentlich verschiedenes Vermogen der Vernunft, sondern nur eine von der theoretischen verschiedene Beziehung der Vernunft bezeichnen.

§. 104.

Vorstellungsart, Handlungsweise der Vernunft.

Die eigentliche und reine Vorstellungsart der Vernunft, theoretisch betrachtet, ist die Grundlage der ihr eignen, durch sie bestimmten, Handlungsweise, als praktisches Vermögen; die letztere ist daher ihrer Beschaffenheit (obgleich nicht ihrem Daseyn) nach, aus iener begreiflich, und soll ietzt daraus entwickelt, vorher aber durch den Gegensatz der blos sinnlichen, der verständigen und empirisch vernünftigen Handlungsweise erläutert werden.

Vergl. Karl Leonhard Reinhold's Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens

gens (Jena 1789.) S. 560. Grundlinien der Theorie des Begehrungsvermögens.

Anmerkung.

Das Daseyn der reinvernünftigen Handlungsweise beruhet auf der Freyheit des Willens, wovon unten gehandelt wird.

§. 105.

Sinnliche, thierische Handlungsweise.

Ein lebendiges Wesen mit einem blos sinnlichen (Vorstellungs-Gefühl und) Begehrungsvermögen handelt

1) lediglich nach einzelnen oder aggregirten, d. h. regellos zusammengesetzten Vorstellungen der Sinne oder der sinnlichen Einbildungskraft (z. B. nach dem Anblick oder der Einbildung einer Speise, eines Tranks, oder eines Gegenstandes für den Geschlechtstrieb), nicht nach Regeln oder Maximen, die es sich selbst vorstellte, sondern nach solchen, die ihm unbewußt die Natur durch die Einrichtung seiner Triebe bestimmt hat. Die Vorstellung des Angenehmen und Unangenehmen bringt unvermeidlich die Handlung hervor, wenn nicht physische Unmöglichkeit, oder das Daseyn eines ietzt stärker würkenden oder mehr gereitzten Triebes es verhindern.

2) durchaus empirisch. Der Gegenstand muß erst gegeben werden.

3) vom äussern Eindrucke abhängig, gezwungen.

4) unzusammenhängend, ohne selbst Zusammenhang zu bestimmen. Denn die Natur hat freylich überall Contexť.

5) einzeln und nach seiner individuellen zufälligen Empfindungsart.

6) eingeschränkt auf sich, und zwar auf sein einzelnes eben gefühltes Bedürfniß, auf die einzelne nur ihm angenehme Empfindung, als Egoist und Momentanist.

7) nach abwechselnden, abgezwungenen und von aller Rücksicht auf andere abgesonderten Antrieben, die durch die zufällige Lage gerade auf diese Art zur Würklichkeit bestimmt sind.

8) Der Gegenstand, den es sucht, ist das unmittelbar sinnlich Angenehme (nicht das Nützliche, nicht Glückseligkeit, nicht das Gute).

So handelt das Thier; so auch der Mensch, als Thier betrachtet; z. B. ganz rohe, thierische Menschen, kleine Kinder, Menschen im Zustande heftiger, thierischer Leidenschaft, wilder Geschlechtslust, heftigen Hungers — manche Wahnsinnige und Trunkene. Der thierisch Zornige übt augenblicklich Rache, ohne Ueberlegung, ob er seinen Zweck erreichen könne.

§. 106. a.

Verständige Handlungsweise.

Wenn das höhere Erkenntnißvermögen überhaupt, als Verstand in engrer Bedeutung (§. 24.) das Gefühl- und Begehrungsvermögen und seine Aeusserungen modificirt: so handelt ein lebendiges Wesen

1) nach vorgestellten Regeln, d. i. nach allgemeinen Vorstellungen von der Art und Weise, seinen Zweck zu erreichen.

2) Dieser Zweck wird aber von der Sinnlichkeit und ihren Trieben hergenommen, und von dem Verstande nur als Zweck, die Handlung aber als Mittel gedacht, ihn zu erlangen. Das Mannigfaltige, was der Sinnlichkeit angenehm ist, und die mannigfaltigen Handlungen, die zu diesem Angenehmen verhelfen, werden, ienes als Zweck, diese aber als Mittel, allgemein, d. i. als Einheit gedacht.

3) Subiektiv betrachtet, entspringen diese Regeln, dem Stoffe nach, aus der Sinnlichkeit oder den Neigungen; der Form nach aus dem Verstande, also a priori, der sich aber nur so weit thätig erweißt, als ihn die sinnlichen Eindrücke dazu nöthigen, also nicht nach Principien, sondern abhängig von der Erfahrung dessen, was Angenehm ist, und was zum Genusse desselben dient. Diese Regeln sind also abgezogen von Naturgesetzen unsrer Neigungen und ihrer Obiekte (heteronomisch, nicht auto-

autonomisch); sie hängen nicht systematisch unter sich zusammen, weil sie nicht aus Einem Princip entsprungen sind, und sind ihrer Gültigkeit nach eben so zufällig, und nur partikulär oder gar individuell, als sie es in ihrem Entstehen sind.

§. 106. b.

Objektiv betrachtet, sind die Regeln des praktischen Verstandes (der Klugheit oder der Geschicklichkeit)

1) der Quantität nach, nur besondere Regeln für einzelne verständige Wesen, oder gewisse Gattungen derselben, die gerade diese bestimmten Triebe und Neigungen zu solchen Objekten haben.

2) der Qualität nach, eingeschränkt gültig, nur mit gewissen Einschränkungen und a priori unbestimmbaren Ausnahmen zweckmäßig, nie absolut beiahend noch absolut verneinend;

3) der Relation nach;

a) zufällig zusammengesetzt, und nicht einfach, nicht nothwendig mit sich selbst übereinstimmend.

b) von äussern Bestimmungen abhängig und abänderlich, den physischen Einflüssen unterworfen;

c) nicht nothwendigerweise harmonisch mit den Regeln andrer verständiger Wesen, sondern

dern collidirend. (ungesellig; grob eigennützig)

4) der Modalität nach, an sich zufällig, nur bedingt nothwendig in Voraussetzung gewisser psychologischer und physischer Einrichtungen, nicht durch die Form, d. i. durch die Möglichkeit würklich.

§. 106. c.

Das Gute, auf dessen Hervorbringung sie abzielen, ist überhaupt das Nützliche, d. i. das Mittelbar Angenehme. Dieses ist nun

1) ein besondres Gut für einzelne Wesen oder Gattungen (z. B. Menschen);

2) ein innerlich eingeschränktes Gut, weil es von eingeschränkten sinnlichen Vermögen abhängt;

3) ein blos relatives, als Accidenz zu betrachtendes und mit den übrigen Gütern desselben Subiekts nicht nothwendig vereinbares (nicht selbstständiges);

4) ein äusseres und nicht durch bloße Selbstthätigkeit zu bewürkendes, sondern von der Natur zu erwartendes;

5) ein disharmonisches, nicht nothwendig mit den übrigen möglichen Gütern eben desselben, geschweige denn mit den Gütern anderer vernünftigen Wesen, zusammen bestehendes und

6) ein

6) ein von zufälligen Bedingungen abhängiges Gut. S. das zweyte Problem, über das absolute Gut.

Wir finden diese Handlungsweise bey solchen Menschen, die zwar nicht gedankenloß und blindlings iedem Eindruck der Sinne folgen, sondern vielmehr über einzelne Zwecke, über die Mittel und Regeln zu ihrer Erreichung nachdenken, die aber doch nur einseitig und nur für einzelne Zwecke ihren Verstand gebrauchen, ohne ihre mannigfaltigen Zwecke und die dazu gehörigen Mittel in eine zweckmäßige Verbindung zu bringen. Im Einzelnen zeigen sie sich als erfahrne, listige und gescheute Leute; im Ganzen aber dennoch als Thoren, nicht als wahrhaft kluge, geschweige denn als weise und gute Menschen. Der Ehrgeitzige, z. B., oder der Habsüchtige — beydes Thoren und Unweise in Absicht auf ihre ganze Bestimmung — denkt doch über die Mittel nach, seinen Zweck zu erreichen. Der verständig kultivirte Mensch übt Rache, mit Verletzung seiner Pflicht, öfters selbst seiner eignen Glückseligkeit, aber er reflektirt doch über die Art und Weise, wie er sich rächen will, und handelt nicht im blinden äffekt. Er handelt, wo nicht weise und klug, doch wenigstens geschickt, und so, wie diese seine Absicht es fordert.

§. 107.

Empirisch vernünftige Handlungsweise.

Wenn die Vernunft auf das Gefühl- und Begehrungsvermögen eines lebendigen Wesens einen unvollkommenen sinnlich beschränkten Einfluß äussert, so

so bestimmt sie zwar die Form seiner praktischen Begriffe und Regeln vernunftmäßig, bindet sich aber dennoch ganz und gar an den von der Sinnlichkeit gegebenen Stoff und wird durch denselben beschränkt. Daher bleibt der Zweck der Handlung immer sinnlich, und die Vernunft bildet nur einen empirischen Begriff davon — Glückseligkeit, den sie durch vernünftig gewählte Mittel, d. i. durch Klugheit zu realisiren strebt.

Ein solches Wesen handelt also nach Regeln, die

1) (obiektiv) nur vergleichungsweise allgemeiner, bestimmter, einfacher, freyer (von neuen Erfahrungen unabhängiger), zufälligerweise auch harmonischer (eigennützig geselliger), und unter allgemeineren Bedingungen nothwendig sind, als die Regeln eines blos verständigen Wesens.

2) Denn sie sind (subiektiv) eben so wohl, wie iene, ihrem Stoffe nach Produkte der Sinnlichkeit, nur comparativ a priori, zuletzt aber doch von Erfahrung und ihren Obiekten abhängig, zufällig, eingeschränkt gültig, und nur in einiger Annäherung zu der systematischen Verbindung; also noch immer heteronomisch und nicht autonomisch.

Die empirisch vernünftige Handlungsweise ist von der verständigen blos dem Grade der Vollkommenheit nach unterschieden. In beyden würken die die Sinne, und bestimmen die wesentlichen Bestandtheile des Zwecks; in beyden würkt Ueberlegung, die den einzelnen Regungen der Sinnlichkeit Gewalt anthut,

thut, und sie einschränkt; in beyden geschieht es aber auch nur um eines sinnlichen Zwecks willen. Der Unterschied ist nur der, daß der blos Verständige nur auf einen einzelnen, oder auf einige sinnliche Zwecke sieht, der Empirisch Vernünftige auf seine gesammten sinnlichen Zwecke, auf die Glückseligkeit im Ganzen, möglichste Rücksicht nimmt. Empirisch vernünftig handelt der wahrhaft kluge Mensch. Er wird z. B. vielleicht, wenn er Rache fühlt, unter Umständen die Ausführung dieses Zwecks gar aufgeben, und einen einzelnen Trieb in bestimmten Fällen beherrschen — aber nur um andrer Triebe, um seines Genusses oder Vortheils im Ganzen willen, nicht aus Pflicht oder aus Achtung für die Vernunftmäßigkeit selbst.

Die Form der Vernunft ist hier nicht eben das Bestimmende; sondern dasjenige, was die Handlung bestimmt, nehmlich der sinnliche Antrieb, hat nur die Form der Vernunft, weil es vernünftig modificirt ist. Der Kluge handelt vernunftmäßig, aber nicht um der Vernunftmäßigkeit willen (wie der Weise und Gute), sondern um der Sinnlichkeit willen.

Anmerkung.

Hume scheint keine andere, als eben diese Art des Einflusses der Vernunft auf unsre Handlungen gekannt zu haben. Sehr entscheidend erklärt er sich darüber in solchen Stellen, wo er von Bewegungsgründen und von der Freyheit spricht. Vergl. David Hume über die menschliche Natur aus dem Engl. v. L. H. Jakob. Zweyter Band. Ueber die Leidenschaften. (Halle 1791.) Dritter Theil. Erster, zweyter und dritter

ter Abschnitt. S. 218. ff. — Diese Vorstellung hängt auch mit seinen übrigen empirischen Grundsätzen sehr gut zusammen.

§. 108.

Vorstellungsart.

Die reine Vorstellungsart der Vernunft hat folgende Merkmahle:

A) wenn man auf ihre subiektive Beschaffenheit sieht.

1) Sie ist eine Vorstellung a priori, unabhängig von Erfahrung;

2) eine Vorstellung von und aus Principien, d. h. höchsten Erkenntnißgründen; des Einzelnen und Besondern aus dem Allgemeinen; daher

3) Selbstthätig im strengsten Sinne.

4) Systematisch im strengsten Sinne.

5) Absolut nothwendig und allgemein, für alle vernünftige Wesen.

B) in Rücksicht auf ihre obiektive Beschaffenheit, d. h. auf die Merkmahle, wodurch das Obiekt ihrer Vorstellung gedacht wird. Die Vorstellung der reinen Vernunft ist überhaupt eine Vorstellung der unbedingten oder absoluten Einheit des unbedingten Mannigfaltigen. Die besondern Merkmahle sind

a) unbedingte (Einheit, Vielheit) Allheit, Totalität in Rücksicht auf die Form der sinnlichen Anschauung. Unvergleichbarkeit mit ieder gegebenen Zahl und iedem gegebenen Maaße; Unanschaulichkeit.

b) unbedingte Realität, in Absicht auf den Stoff der sinnlichen Anschauung, die Empfindung. Unempfindbarkeit, das Uebersteigen aller Empfindung.

c) unbedingte Selbstständigkeit, Würksamkeit und Gemeinschaft; in Beziehung auf das Verbundene und auf die Art der Verbindung,

d) Unbedingte Nothwendigkeit.

§. 109.

Realität derselben.

Die reine Vorstellungsart der Vernunft (in ihren Ideen) hat blos in sofern *obiektive theoretische* Brauchbarkeit oder *Realität*, als sie den möglichsten systematischen Zusammenhang der Erfahrungserkenntnisse fordert; ausserdem kommt ihr nur *subiektive Realität* zu, d. i. nothwendige Uebereinstimmung mit sich selbst und mit ihrer Quelle, der Vernunft — vernünftige Denkbarkeit. Durch den freyen Willen kann ihr aber auch eine *praktische Realität* verschaft d. h. es können Handlungen und Obiekte hervorgebracht werden, welche dieser Vorstellungsart der Vernunft entsprechen.

§. 110. a.

Vernünftige Handlungsweise. Der reine Wille an sich selbst.

Die vernünftige Handlungsweise ist also diejenige, welche der Vorstellungsart der Vernunft entspricht, und dieselbe realisirt, oder zu realisiren, d. i. ein ihr gemäßes Objekt würklich zu machen, strebt. Das vernünftige freye Wesen handelt also, wenn seine Vernunft praktisch wird, nach solchen Vorstellungen, die sowohl in Ansehung ihrer subiektiven, als ihrer obiektiven Beschaffenheit ihrer eignen Natur, sofern sie ein Vorstellungsvermögen ist, entsprechen.

§. 110. b.

Sehen wir erstens auf die subiektive Beschaffenheit der Vorstellungen, woraus die reinvernünftige Handlungsweise herfließt: so ergiebt sich, die reine Vernunft bestimmt eine Handlungsweise

1) nach Principien, d. h. nach höchst allgemeinen, allumfassenden Regeln (Gesetzen), wornach und wodurch sie alles einzelne und besondere bestimmt. (Also nicht nach sinnlichen Antrieben, nach zufällig entstandenen Vorstellungen, Einfällen, Launen oder blos partikulären Regeln, sondern nach Regeln, die aus allgemeintn Principien entspringen.)

2) Nach Vorstellungen a priori, d. h. nach Begriffen von Gegenständen, die sie nicht aus Erfahrung kennt, nach Bestimmungsgründen und

in Bezug auf Zwecke, die sie nicht (empirisch) von einem sinnlichen Begehrungsvermögen empfängt, sondern selbst hervorbringt.

3) Also selbstthätig und frey im strengsten Sinne, ungezwungen und ungebunden in Absicht der Art, wie sie handelt, durch irgend etwas ausser ihr.

4) Systematisch, d. h. mit sich selbst durchaus übereinstimmend, sich selbst gleich, consequent (sowohl positiv als negativ.) — Das negativ Systematische (Gerechte) steht dem Widersprechenden (Ungerechten); das positiv Consequente (Güte), dem Eingeschränkten (der Liebllosigkeit) entgegen.

5) Absolut nothwendig, d. h. so, daß sie nicht anders handeln, daß ihre Handlungsweise sich nicht verändern kann; absolut allgemein, für sich selbst und für iedes andere vernünftige Wesen gültig, sofern es vernünftig ist. Vernunft als Vernunft betrachtet, ist sich selbst gleich.

§. 110. c.

Sehen wir zweytens auf das Obiekt der reinvernünftigen Vorstellung, welches das Ziel (wenn auch nicht den vorhergehenden Zweck oder Bestimmungsgrund) dieser Art zu handlen ausmacht, so muß dieses so bestimmt werden, wie es die Natur einer reinen Vernunftidee mit sich bringt, folglich uneingeschränkt, frey von allen einschränkenden Bedingungen

a) der

a) der Form der sinnlichen Anschauung, des Raums und der Zeit — allumfassend, allgemein zweckmäßig, zu den ausgebreitetsten Zwecken; nach der Idee der absoluten Allheit.

b) des Stoffs, oder der Empfindung — absolut zweckmäßig, zu den innerlich vollkommensten Zwecken; nach der Idee der innerlich unbeschränkten Realität. Also nicht empfindbar, nicht auf einen gewissen Grad eingeschränkt, wie die Stärke der Empfindung.

c) Der Verbindung des Stoffs unter sich selbst; nehmlich

α) absolut einfach und innerlich zusammenstimmend, unveränderlich, nach der Idee einer absoluten Substanz. Ein einfaches, beharrliches, unveränderliches Gut.

β) absolut frey und selbstthätig, nach der Idee der unbedingten Caussalität. Ein freyes, ganz durch das Handlen selbst bestimmtes, und von dem Gegebenseyn eines Stoffes unabhängiges Gut. (Es muß also die Handlungsweise selbst ihr Zweck, sie muß uneigennützig seyn, weil ihr Erfolg nicht frey ist.)

γ) absolut harmonisch oder zusammenstimmend mit sich selbst und mit dem Zweck der Handlungsweise aller Wesen, mit welchen sie gleichförmig handlen kann, d. i. aller vernünftigen Wesen. Dies geschieht nach der Idee einer absoluten Gemeinschaft. Ein

in sich selbst zusammenhängendes, von allem Widerstreite freyes Gut.

d) des Zusammenhangs ihrer würklichen Handlung mit ihrer Möglichkeit zu handlen überhaupt — absolut nothwendig; nach der Idee einer unbedingten Nothwendigkeit. Ein nothwendiges, d. h. durch die einzige Möglichkeit bestimmt würkliches Gut. Was wir wollen, ist gut. Was wir nothwendigerweise wollen, was einer schlechterdings nothwendigen Willensbestimmung entspricht, ist ein nothwendiges Gut.

In der Art und Weise, wie selbst die gemeine moralische Menschenvernunft über sittlichen Werth oder Unwerth eines Menschen urtheilt, finden wir alle die Merkmahle wieder, welche die subtilste philosophische Zergliederung des moralischen Vermögens a priori entwickelt. Niemand hält wohl den für einen moralisch guten Menschen, der eingeschränkt, egoistisch handelt, der blos auf angenehme Empfindungen ausgeht, der nur nach veränderlichen Gütern strebt, oder nach dem, was gar nicht in seiner Gewalt steht, der mehr darauf sieht, was er durch die Handlung erreicht, als wie er handelt; dessen Streben immer mit sich selbst streitet, oder dessen Zwecke den vernünftigen Absichten andrer Menschen immer entgegenstreben; der immer anders handelt, und immer andre sich widerstreitende Zwecke verfolgt, der sich immer von dem Zufall regieren läßt u. s. w.

§. III.

Innerer Zusammenhang dieser Merkmahle.

Alle diese Merkmahle der Handlungsweise eines rein vernünftigen Willens stehen in einer so unzertrennlichen Verbindung mit einander, als sich nach der Einheit ihres Gegenstandes erwarten läßt. Sie lassen sich daher, ein iedes aus iedem andern herleiten, und führen blos denselben Gegenstand durch die verschiedenen Denkformen des menschlichen Verstandes durch, um ihn von seinen verschiedenen Seiten darzustellen.

Ein Verfahren nach Principien (§. 110. Num. 1.) kann nur auf Gründen a priori (Num. 2.) beruhen. Denn die Erfahrung lehrt unmittelbar durch die Sinneswürkung nur etwas Einzelnes, und giebt (auf das Begehrungsvermögen bezogen) nur einzelne Antriebe; durch Verstand bearbeitet, besondere oder comparativ allgemeine Regeln, die selbst wieder unter Principien stehen müsten, welche letztern also nicht von Erfahrung abhängen können.

Die Vernunftprincipien, als Bestimmungsgründe des Willens betrachtet, die nicht durch Erfahrung, sondern a priori gegeben werden, entspringen in so fern aus der Vernunft selbst, sind also selbstthätig und frey (Num. 3.) d. h. keine Würkungen fremder von der Vernunft verschiedener Ursachen.

Aus Principien, als höchst allgemeinen und obersten Gründen, entspringen lauter Folgerungen, die durch ein und eben dasselbe Princip unter sich selbst systematisch zusammenhängen; die Handlungsweise nach Principien ist also (Num. 4.) systematisch.

Was einen einfachen, in dem Wesen der Vernunft gegründeten, Bestimmungsgrund hat, ein Princip, das bleibt sich in so fern durchaus gleich. Was frey und lediglich ein Produkt der selbstthätigen Vernunft ist, das kann nicht durch fremdartige Gründe modificirt werden, und ist in so fern unveränderlich; daher die Nothwendigkeit (Num. 5.) der vernünftigen Handlungsweise.

Die absolute Allgemeingültigkeit (Num. 5.) für alle vernünftige Wesen fließt, als nothwendige Folge, aus der Einheit vernünftiger Principien, die bey ieder Vernunft dieselben seyn müssen.

Was lediglich nach Principien bestimmt wird, hängt nur von diesen und von nichts andern ab; es wird also in sofern durch nichts eingeschränkt. Uneingeschränkt (§. 110. c.) sind demnach die Obiekte (Zwecke) der vernünftigen Handlungsweise, in aller Rücksicht. Die vier Hauptmomente des Denkens geben diese mehreren Rücksichten an.

Die Zwecke, die wir uns nach eingeschränkten Begriffen und Regeln vorsetzen, sind eingeschränkt auf eine gewisse Zahl der Obiekte, für die wir uns interessiren; man will etwas, das nur einen oder einige einzelne interessirt. Principien bestimmen aber einen Zweck als allgemein, also für alles, was sich Zwecke vorsetzen kann, für iedes vernünftige Wesen, und für alle Fälle. Die Handlungsweise der Vernunft ist zweckmäßig für alle Fälle, (Num.) und für alle eines Zwecks fähige Wesen; denn sie richtet sich nach allgemeinen Gesetzen, und umfaßt alles, was vernünftig ist. Dieser Zweck selbst (innerlich betrachtet), muß der höchste, oberste seyn;

nichts

nichts von dem allem, was die dem Grade nach eingeschränkte sinnliche Empfindung darbietet, sondern innerlich unumschränkt zweckmäßig (Num. b.). Die Vernunft verbindet (Num.) auf das vollkommenste durch allgemeine und nothwendige Verbindungsgründe (Principien der Einheit), und zwar sowohl objektiv als subiektiv. Objektiv d. i. wenn man auf den verbundenen Stoff sieht; theils innerlich, theils äusserlich. Innerlich, durch absolute Einheit und Selbstständigkeit der Quelle der Handlung, Vernunft (absolute Einfachheit der Handlungsweise (Num. c. α.), wovon absolute Einheit des Zweckes eine unzertrennliche Folge ist. Hieraus fließt unmittelbar absolute Selbstthätigkeit (Num. c. β.) — weil ieder fremde Einfluß die Einfachheit der Handlungsweise stören würde; der Zweck einer absolut freyen Handlungsweise kann aber nichts anders seyn, als etwas, was lediglich durch Freyheit bestimmt wird, und von allen physischen Bedingungen unabhängig ist. Aeusserlich dadurch, daß dasselbe Princip mehrmahl gesetzt d. h. auf mehrere Handlungen angewandt und auf mehrere Vernunftwesen bezogen, und durch keine Einwürkung von aussenher unterbrochen, keine sich selbst widerstreitenden Würkungen hervorbringen kann — daher die Harmonie (Num. c. γ.), die nicht zufällig und eingeschränkt, sondern wesentlich und unbeschränkt ist *). Die Freyheit hebt alles getheilte Interesse auf, das lediglich aus der Abhängigkeit

*) Alles dieses gilt, wie sich von selbst versteht, nur in so fern, als die Vernunft als handelnd (d. i. als Bestimmungsgrund der Handlung) betrachtet wird, nicht in concreto, wo noch andere Einflüsse statt finden.

gigkeit von fremden Bestimmungsgründen (nicht vernünftigen Neigungen) entspringt, und vereinigt dasselbe in Einem gemeinschaftlichen Zweck, der wegen der selbstthätigen Bestimmung desselben keiner Collision fähig ist. Eine freye Handlungsweise für sich selbst realisiren, und eben diese Freyheit in anderen ebenfalls vernünftigen Wesen einschränken wollen, wäre widersprechend und kann daher nicht aus Einer und derselben Vernunft fließen; sie müßte sich alsdenn selbst zerstören und aufheben. Die Selbstständigkeit oder Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, führt also auch auf äussere Harmonie des Ziels, worauf die vernünftige Handlungsweise gerichtet ist.

Subiektiv ist diese Verbindung nothwendig, so wie ihr bewürkendes Princip nothwendig ist. Was aus Principien geschieht, wird nur durch sie (diese Principien) würklich, also durch die einzigen Gründe seiner Möglichkeit, und weil sie es sind, mithin ist es absolut (innerlich) nothwendig — würklich, weil es möglich ist. Denn nichts Fremdes darf hinzukommen, das seine Möglichkeit zur Würklichkeit bestimmte, Num. d.

Es ist für den, der sich dieses in sich selbst vollendete reine Ideal der moralischen Vernunft in der nothwendigen Verbindung und Harmonie aller seiner Züge denken, und die allgemein bezeichneten Vernunftmerkmahle, die hier vereint sind, durch die freye Würkung der Einbildungskraft einigermassen, wiewohl immer in großer Entfernung, in concreto nachbilden kann — eine seelerhebende Gemüthsstimmung, alles wahrhaft Große und Edle hier auf einmahl in seiner Reinheit zu erblicken.

§. 112.

§. 112.

So und nicht anders bestimmt die Vernunft, ihrem Wesen nach, die Handlungen eines Vernunftwesens, wenn und so fern sie praktisch ist. Die vernünftige Handlungsweise oder die Sittlichkeit (an sich betrachtet) ist demnach (um alles bishergesagte ins Kurze zu fassen)

1) Subiektiv betrachtet, oder wenn man auf die Erkenntnißquelle der Regeln sieht — entsprungen aus Principien a priori, unabhängig von allem Einfluß der Gegenstände (Autonomie, nicht Heteronomie §. 94.), systematisch, mit Bewußtseyn apodiktischer Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit verbunden (§. 107. Num. 1. bis 5.)

2) Obiektiv betrachtet, d. h. wenn man auf den Zweck (das Wesen) der Handlung sieht: (äusserlich) allgemein zweckmäßig; (innerlich) unumschränkt zweckmäßig; einfach zweckmäßig; frey zweckmäßig; in Gemeinschaft zweckmäßig; absolut nothwendigerweise zweckmäßig. — Ein Vernunftwesen, dessen Vernunft an sich selbst praktisch ist, will das Gute, das in sich selbst und in aller Beziehung gut ist.

§. 113.

Anders kann die Vernunft, als Vernunft, nicht würken; anders kann sie, wenn sie praktisch ist, die Handlungsweise des ihr untergeordneten Willens nicht bestimmen. Was anders geschieht, kann in

so

so fern, als es von dieser vorgezeichneten Handlungsweise abweicht, nicht vernünftig, mithin auch nicht sittlich genennt werden. Für die Vernunft (in Abstrakto, oder für das unendliche vernünftige Wesen in Conkreto) ist diese Bestimmung der Handlungsart und für einen reinvernünftigen Willen ist diese Handlungsweise selbst — Naturgesetz.

Man vergl. Niethammers Versuch einer Ableitung des moralischen Gesetzes aus der Form der reinen Vernunft. In meinem Philosoph. Journal f. Mor. Rel. u. Menschenwohl. B. 2. Heft. 2. S. 1—72.

§. 114.

Gebot.

Das moralische Gesetz wird für uns erst dadurch verständlich und anschaulich, daß wir es als Gebot (Imperativ) für einen Willen aufstellen, der zwar vernünftig ist, d. h. durch Vernunftgründe bestimmt werden kann, aber auch andrer Bestimmungen fähig ist. Wir betrachten also die vernünftige Handlungsweise, wie sie sich bey einem zu gleicher Zeit sinnlich bestimmbaren Begehrungsvermögen und sich darauf beziehenden freyen Willen, äussern kann.

§. 115.

Rein vernünftige Handlungsweise eines sinnlichen Wesens.

Um uns (sinnlichen Wesen) die Würkungsart der Vernunft in conkreto vorstellbar und anschaulich zu machen, müssen wir ihre Verbindung mit einem

nem sinnlichen Begehrungsvermögen erwägen und bestimmen, wie sie diesen sinnlichen Verhältnissen gemäß, und dennoch als reine Vernunft, ihren eignen Naturgesetzen getreu, sich würksam beweise. Auf diesem Wege finden wir eine verständliche Formel sittlicher Gebote.

§. 116.

Die erste Materie (§. 29 – 31.) zu einzelnen Begehrungen und Willensakten, muß (§. 37. 38.) einem endlichen vernünftigen Wesen sinnlich gegeben werden, weil es in einer wesentlichen Abhängigkeit von andern Dingen steht. Die Form aber (§. 31.) der Regeln oder der Maximen, wornach es handelt, hängt nicht nur, wie bey dem verständigen Willen (§. 106.), von der eignen Thätigkeit, (die zur Bildung einer Regel erforderlich ist) und wie bey dem empirisch vernünftigen (§. 107.) von allgemeinen Regeln (comparativen Principien) ab, (deren Bildung noch mehr Selbstthätigkeit voraussetzt) sondern sie wird auch lediglich von der selosthätigen Kraft bestimmt, ohne durch die Formen der sinnlichen Anschauung oder der Empfindung eingeschränkt zu werden.

Jede einzelne praktische Maxime wird also nach den Charakteren eines praktischen Vernunftgesetzes geprüft, und ie nachdem sie damit übereinstimmt, oder nicht übereinstimmt, angenommen und befolgt oder verworfen.

§. 117.

Ein sinnliches Wesen, welches in seiner Handlungsweise rein vernünftig, d. h. moralisch bestimmt wird, muß auf folgende Art gedacht werden.

1. Als sinnliches Wesen bekömmt es den Stoff zum Handlen ursprünglich durch die Sinne. Daher kann seine Vernunft nicht eher würksam seyn, bis es einen Stoff zur Behandlung empfangen hat.

2. Dieser sinnliche Stoff bestimmt die Gegenstände seiner Handlungen. Diese sind demnach sinnlich.

3. Diese Gegenstände und ihr Verhältniß zu seinen Trieben verursachen, daß es sich sinnliche Zwecke vorsetzt — die der blos sinnliche Mensch ohne Umschweife verfolgt. (§. 105.)

4. Diese sinnlichen Zwecke denkt im Verhältniß zu Mitteln — der Verstand (§. 106.); ordnet und verbindet (§. 107.) die empirische Vernunft; und so entstehen verständige und dann empirisch vernünftige Maximen — wornach der blos verständige oder empirisch vernünftige Mensch geradezu handelt.

5. Allein der (moralische) rein vernünftige Wille bestimmt sich nun, durch die sinnlichen Zwecke nicht bestimmt, sondern nur veranlasset, seinen eignen reinen Zweck, nehmlich die vernunftmäßige Art zu handlen, oder die Realisirung

lisirung der Form der Vernunft in seinen Handlungen.

6. Dieser ganz eigenthümliche Zweck, die Vernunftmäßigkeit oder die Form der Vernunft, wird nun an jenen sinnlich gegebenen Gegenständen (Num. 2.) so ausgeführt, daß der vernünftige Wille die Verfolgung der sinnlichen Zwecke sich selbst und diesem reinen Zwecke unterordnet, und die verständigen und empirisch vernünftigen Lebensregeln (Num. 4.) nur dann und in so fern billigt und beobachtet, als sie mit diesem höhern, durch reine Vernunft bestimmten, Zwecke, d. h. mit der Vernunftmäßigkeit oder der Form der Vernunft übereinstimmen.

7. Folglich ist diese Vernunftform hier nicht blos mit dem Zwecke der Sinnlichkeit in der Vorstellungsart verbunden (wie bey empirisch praktischer Vernunft), sondern sie bestimmt vielmehr selbst den Zweck. Das, was den Willen bestimmt, hat nicht nur eine vernünftige Form angenommen, sondern es ist die Vernunftform selbst, welche in der Handlungsweise realisirt werden soll.

Zunächst auf die sinnlichen Zwecke beziehen sich also die Begierden eines endlichen Vernunftwesens (des Menschen); hierauf beziehen sich verständige Regeln; hierauf empirisch vernünftige Maximen (wobey der Zweck immer unverändert ein sinnlicher Zweck, ein Obiekt der sinnlichen Begierde bleibt); und auf diese bezieht sich endlich das sittliche Vernunftgesetz, welches den Werth oder Unwerth dieser Maxi-

Maximen beurtheilt, und darüber entscheidet. — In den sittlichen Geboten werden also nicht unmittelbar Begierden oder Handlungen, sondern Maximen, d. i. subiektive Lebensregeln unter das praktische Gesetz subsumirt. Nicht immer sind wir uns zwar dieser Regeln deutlich bewußt; aber zur moralischen Bestimmung müssen sie doch vorher wenigstens dunkel gedacht worden seyn, und zur moralischen Kultur ist die Entwickelung des deutlichen Bewußtseyns von diesen Maximen nothwendig.

Um die bestimmte Formel des sittlichen Gebotes zu finden, müssen wir das Mannigfaltige, welches in einer praktischen Maxime vorkommt, und worauf bey der Prüfung derselben nach dem Vernunftgesetz zu sehen ist, unterscheiden.

Jede Maxime hat erstens eine gewisse Form als Regel; zweytens einen gewissen Zweck, und endlich drittens ein denkbares Subiekt ihrer Gültigkeit. Bey der sittlichen Prüfung der Maximen hat man also auf diese drey Merkmahle zu achten, und es muß in einem sittlichen Gebote angegeben werden

1) der Charakter einer vernünftigen Regel, ihrer Form nach;

2) der Charakter eines vernünftigen Zweckes, und

3) der Charakter eines vernünftigen, als eines solchen Wesens, welches eine solche Regel, seiner vernünftigen Natur nach, sich selbst vorschreiben kann.

Hier-

Hierauf beziehen sich die drey Hauptformeln des obersten Sittengebots, die in Absicht auf ihren Innhalt nichts Verschiedenes bestimmen, und die Moralität nur aus einem dreyfachen Gesichtspunkte vorstellen. Das Allgemeine sittliche Gebot ist: Handle nach durchaus vernünftigen Maximen. Welches diese sind, kann aus verschiedenen Merkmahlen erkannt werden.

Frage ich also: ist eine Handlung moralisch gut? so will ich wissen, ob die Regel moralisch ist, wornach ich die Handlung unternehme. Moralisch ist die Handlung des Willens, insofern sie d. h. die ihr zum Grunde liegende Maxime den Charakter der Vernünftigkeit an sich trägt. Sie muß daher 1) den Charakter einer moralischen Regel, ihrer Form nach, besitzen, d. h. sie muß so beschaffen seyn, daß ein vernünftiger Wille sie, der Vernunftform gemäß gedacht, als die seinige betrachten kann. Nun ist die Form der Vernunft absolute Einheit und (wenn auf diese Einheit ein davon unabhängiges Mannigfaltiges bezogen wird) Uebereinstimmung; diese Eigenschaft kommt also auch dem vernünftigen Willen zu. Eine vernünftige Lebensregel muß also durchaus allgemein seyn, und als allgemeine Regel gedacht — auch in dem Willen eines vernünftigen Wesens enthalten seyn können. Ihr Charakter ist demnach: Tauglichkeit als allgemeine Regel gedacht und gebilligt zu werden, oder unbedingte Einheit und daraus fliessende Allgemeinheit der Regel, in Absicht auf alle Handlungen und Personen. Dieß drückt die erste Formel aus §. 118. — Sie muß 2) den Charakter eines moralischen Zwecks an sich tragen. Wenden wir die Vernunftform auf einen

Zweck an: so entsteht die Idee der unbedingten Einheit eines Zwecks. Ein vernünftiger (moralischer) Zweck muß also ein unbedingter Zweck seyn. Eine sittliche Handlung muß also dem letzten, wesentlichen Zweck eines Vernunftwesens entsprechen. So entsteht die zweyte Formel §. 119. — Endlich 3) darf der Charakter moralischer Wesen nicht darinn vermißt werden, für welche eine solche Regel als Gesetz gelten soll. Wenden wir die Vernunftidee von unbedingter Einheit auf vernünftige Wesen an, so entspringt der Begriff von unbedingter Harmonie der Vernunftwesen, d. i. der Zwecke und der Regeln ihrer Handlungen. Eine Lebensregel entspricht dieser Idee alsdann, wenn es von ihr ohne Widerspruch gedacht werden kann, daß sie aus der reinen Vernunft an sich selbst, mithin aus dem Willen eines ieden vernünftigen Wesens für sich, und aus dem vereinten Willen aller Glieder des Reichs vernünftiger Wesen entsprungen sey. Sie muß sich also auf das gleiche und nothwendigerweise allgemeine Interesse des ganzen vernünftigen Geisterreichs beziehen, und als allgemeines Naturgesetz gedacht, ihrem vernünftigen Willen durchaus entsprechen. Dieß erklärt die dritte Formel §. 120.

§. 118.

Sittlicher Imperativ; erste Formel.

Vermittelst dieser Beziehung des reinen Vernunftwillens auf ein sinnlich verständiges Begehrungsvermögen wird folgender Imperativ (Gebot) der Sittlichkeit hervorgebracht, der die Anwendung der Vernunftgesetze (§. 113.) auf eine eingeschränkte (sinnlich vernünftige) Natur auf die

Art

Art vorstellt, daß er den Charakter einer moralisch gültigen Regel, ihrer Form nach, ausdrückt:

Handle so, daß du wollen könnest, deine Maxime (die subiektive Regel, die deiner Handlung zum Grunde liegt) solle ein allgemeines Gesetz sowohl für dich, als für alle andre vernünftige Wesen werden.

Man kann diese Formel zu mehrerer Deutlichkeit mit andern gleichbedeutenden Formeln vertauschen, z. B. Handle nach solchen Maximen, die als Princip in eine allgemeine Gesetzgebung passen; handle nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen könnest, daß sie ein allgemeines Gesetz werde; handle nach derjenigen Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetz machen kann; richte dich in deinen Handlungen nach solchen Maximen, die, wenn sie durch deine Befolgung Naturgesetze würden, eine Natureinrichtung hervorbrächten, die mit sich selbst bestehen könnte, und von der du mit Einstimmung deines Willens ein Theil seyn könntest.

Der Charakter einer moralischen Handlung ist also — Allgemeingültigkeit der Maxime, als einer Willensmaxime, oder absolute Uebereinstimmung des Willens mit sich selbst in einer Regel, als Regel der Handlungen. Um die sittliche Beschaffenheit der Handlung zu beurtheilen, muß ich mich demnach fragen: Kann ich dieß vernünftigerweise wollen? d. h. Kann ich dieß in allgemeiner Einstimmung mit mir selbst allgemein wollen? — Auf eine ähnliche Weise verfährt die theoretische Vernunft im Urtheilen. Sie schreibt der Urtheilskraft das logische Gesetz vor:

kein Urtheil nach andern, als solchen Principien zu fällen, die man allgemein kann gelten lassen d. h. alle Inkonsequenz zu vermeiden; keine Folge aus einem Grunde als wahr anzuerkennen, dessen Folgen man nicht alle gelten lassen kann; keinen Grund, ohne alle seine Folgen gelten zu lassen. Diese logische Maxime ist für die Urtheilskraft eben das, was der sittliche Imperativ für die Willkühr.

§. 119.

Zweyte Hauptformel.

Alle praktische Maximen bestimmen eine Handlung als Mittel zu einem gewissen Zwecke, oder doch als einstimmig mit demselben. Soll die Regel, als absolute, allgemeine und nothwendige Regel (Gesetz) gelten: so muß dieselbe dem absoluten Zwecke schlechthin angemessen seyn. Die Allgemeinheit praktischer Regeln, als Gesetze, erfordert demnach die vollkommenste Einheit, also Subordination und Coordination der Zwecke — absolute, allgemeine und nothwendige Zweckmäßigkeit der Regeln. Ein freyes, vernünftiges Wesen muß alle Handlungen, alle einzelne und relative Zwecke und die Mittel zu Erreichung derselben beziehen auf einen nicht nur allgemeinen, sondern auch absoluten, letzten, selbstständigen Zweck. Alles, was nun Zweck ist, bezieht sich zuletzt auf ein Wesen, welches sich Zwecke vorsetzt, und auf dieienige Kraft oder dasienige Vermögen dieses Wesens, wodurch es fähig ist, sich Zwecke vorzusetzen.

Dieses Wesen ist ein vernünftiges Wesen; dieses Vermögen ist Vernunft.

Der

Der letzte, absolut allgemeine und nothwendige, selbstständige Zweck ist demnach das vernünftige Wesen; es ist Selbstzweck, Bedingung und Zweck der Zwecke.

Die absolute Einheit aller einzelnen und besondern Zwecke eines Individuums ist seine Persönlichkeit, und die Bedingung derselben, die Vernunft. Es muß also alle seine zufälligen, persönlichen Zwecke dem Naturzwecke seiner Person unterordnen, und diese nicht als Mittel zu Erreichung der zufälligen Absichten gebrauchen, sondern umgekehrt.

Die Persönlichkeit, oder die Vorzüglichkeit der vernünftigen (zweckbestimmenden, persönlichen) Natur vor allen andern zufälligen Zwecken kommt iedem andern vernünftigen Wesen auch zu. Sofern ich also irgend ein Wesen als vernünftig betrachte, ist es ebenfalls für mich Selbstzweck, den ich weder verletzen noch vernachläßigen, und als bloßes Mittel behandlen darf.

So entwickelt sich die zweyte Hauptformel der Sittlichkeit, die den Charakter eines moralisch gültigen Zwecks ausdrückt:

Handle so, daß du die vernünftige Natur (z. B. die Menschheit) überhaupt, sowohl in deiner Person, als in der Person iedes andern, iederzeit zugleich als Zweck, niemahls blos als Mittel betrachtest.

Diese Formel folgt aus der vorigen (§. 118.), und drückt eben so, wie iene, die Handlungsweise

der Vernunft (§. 110. ff.), aber von Seiten des vernünftigen Zwecks, aus.

Folgende Formeln sind mit ihr gleichbedeutend: Behandle keine Person blos als bloße Sache d. h. als bloßes Obiekt, nicht als Subiekt freyer Thätigkeit — sondern als etwas, was von dem Princip eben derselben Handlung auch in sich selbst den Zweck muß enthalten können; was eben dieselbe Maxime, wornach du handelst, im Allgemeinen auch für sich zweckmäßig (seinem Zwecke nicht hinderlich, sondern förderlich, mit seiner Freyheit übereinstimmend) finden kann, und vernünftigerweise muß; als einschränkende Bedingung der Gültigkeit aller willkührlichen und relativen Zwecke und des Gebrauchs aller Mittel zu Erreichung eines Zwecks.

In dieser Rücksicht giebt es auch eine allgemeine Gleichheit nicht nur aller Menschen, sondern aller vernünftigen Wesen überhaupt. Sie sind alle insgesammt Zwecke an sich selbst, haben gleiche, unbedingte und ursprüngliche Pflichten und gleiche ursprüngliche Rechte, vermöge dieser Würde als Selbstzwecke. — Sonst giebt es eine unendliche Ungleichheit der Menschen, in Absicht auf ihre Naturkräfte, Fähigkeiten, Fertigkeiten, Lagen und Verhältnisse, bedingte Pflichten und erworbene Rechte. Allein in Absicht auf iene Würde, Selbstzweck zu seyn, räumt kein Mensch dem andern einen Vorzug ein, untersteht sich keiner, ihn sich anzumaßen. — Was dem Einen Recht ist, ist dem andern billig.

§. 120.

Dritte Formel.

Wenn die Maximen des Willens mit dem Begriffe der allgemeinen Gesetzmäßigkeit übereinstimmen, und unter dieser Vorstellung gebilligt werden können (nach der ersten Formel §. 118.), und wenn sie daher überhaupt als allgemeine Gesetze dem wesentlichen Zwecke iedes vernünftigen Wesens entsprechen (nach der zweyten Formel §. 119.): so wird iede moralische Regel eben darum als tauglich zu einem Naturgesetze für das System der Zwecke (der freyen Wesen sowohl, als ihrer Absichten) gedacht. Die dritte Formel stellt diese Beziehung der Sittlichkeit auf alle Vernunftwesen insgesammt und ihre nothwendige Harmonie vor:

„Jede deiner Maxime schließe den Willen mit in sich, daß sie allgemeines Gesetz für ein System vernünftiger Wesen und Zwecke werde; handle nach solchen Maximen, die du als eigner und allgemeiner Gesetzgeber für ein Reich vernünftiger Wesen geben kannst.*)"

Nach allgemeinen Gesetzen handlen (§. 118.); iedes vernünftige Wesen als Selbstzweck behandlen

*) Nach der Idee einer allgemeinen Gesetzgebung handlen, welches hier geboten wird, heißt ganz etwas anders, als dasienige thun, was andere regelmäßig (nach Naturregeln) ebenfalls thun, oder was allgemeines Naturgesetz ist, und würklich dafür erkannt wird. — Dieß würde vielmehr allen sittlichen Unterschied der Handlungen aufheben, anstatt ihn zu bestimmen.

(§. 119.); als allgemeiner Gesetzgeber handlen, und iede Vernunft als Gesetzgeberin behandlen, ist in der That vollkommen dasselbe.

In der Metaphysik der Sitten, wird dieses Eine dreyfach erklärte Gebot §. 118. 119. 120.) in vier besondere Gebote aufgelöst.

§. 121.

Der Innhalt dieser Formeln stimmt nicht nur unter sich, mit dem Begriff der Vernunft, und mit den allgemeinen Erfordernissen eines moralischen Gesetzes, sondern auch mit den allgemeinen, reinen und unverfälschten Begriffen und Urtheilen des gemeinen Verstandes, (z. B. des Christenthums) und mit den ächten sittlichen Empfindungen (z. B. der unbedingten Hochschätzung für Uneigennützigkeit, für ächte Gesellschaftsliebe, für reine Freundschaft, Religion) überein. Dieser Grundsatz von Sittlichkeit ist demnach wahr, evident, allgemeinverständlich, und seine Anwendung ist durchaus den Einsichten und Kräften endlicher und eingeschränkter Wesen angemessen; die Tugend, die er hervorbringt, ist ächt und untadelhaft, erhaben, allgemeinnützig u. s. w.

Vergl. J. Ch. Schwab über das höchste Princip der Sittlichkeit — Berlin. Monathsschrift. Mai. 1791.

Zur Erläuterung dieser Formeln, und zugleich zur Bestätigung ihrer Wahrheit und Fruchtbarkeit, müssen Beyspiele von Maximen und Lebensfällen dienen, die da nach beurtheilt und entschieden werden. — Kann ich wohl iemanden zwingen, wider seine eigne

eigne Ueberzeugung gewisse äussere Handlungen vorzunehmen, von denen ich überzeugt bin, daß seine zeitliche Glückseligkeit oder gar seine ewige Seligkeit davon abhängt? Würde ich durch allgemeine Billigung dieser Maxime nicht meine eigne Glückseligkeit und Seligkeit Preiß geben? Könnte ich dieß? — Soll ich andern nur in so fern Gutes erzeigen, als es mir selbst nützt? — Soll ich das Wohl der Gesellschaft, auch mit Aufopferung meines eignen, aber geringern Zwecks befördern? mein Leben für das Leben Mehrerer aufopfern? — Darf ich den möglichsten Vortheil von der Gesellschaft, von meinen Bekannten, Freunden, Mitbürgern ziehen, und zugleich meine Dienste für sie möglichst einschränken? — Darf ich der Gottheit dienen, d. h. sie für meine subiektiven Zwecke auf iede Art, die mir möglich scheint, zu interessiren suchen? — Soll ich meine eignen Zwecke durch andere Menschen nur so befördern, daß ihre eignen Zwecke im Ganzen nicht eingeschränkt werden? — daß sie vielmehr möglichst befördert werden? Darf ich z. B. meine Geschlechtslust unter solchen Verhältnissen vermittelst einer anderen Person befriedigen, wo diese Befriedigung mit dem wahren, obgleich ietzt vielleicht nicht vorgestellten, sondern vernachläßigtem Zwecke und Interesse dieser anderen Person in Kollisionen kommt, oder doch sehr leicht kommen könnte? — Soll ich meine Kräfte blos zu eignem Genuß gebrauchen? oder zu ihrer eignen Bildung, und für die Welt? — Darf ich meine Zeugungskräfte blos zu eignem Genuß gebrauchen, ohne Rücksicht auf meine übrigen Zwecke? ohne Rücksicht auf die Würde und Zwecke anderer; ohne Rücksicht auf ihren Naturzweck, nehmlich die Erhaltung und möglichste Vervollkommnung der Menschheit? — Darf ein Regent seinen Unterthanen

thanen etwas Gutes aufzwingen? — Darf ich lediglich für meine Glückseligkeit sorgen und ihr alles aufopfern? — oder soll ich nur fremdes Wohl ihr nicht aufopfern? — oder soll ich meinen Nächsten als mich selbst lieben, d. h. auch positiv fremdes Wohl befördern, wie mein eignes? so wie ich einen Theil meiner eignen Glückseligkeit mit Aufopferung oder Vernachläßigung anderer Theile dieser eignen Glückseligkeit befördere? — U. s. w. — Was Einem Recht ist, ist dem Andern billig. — Was ihr wollet, das euch die Leute thun sollen — Liebe deinen Nächsten, als dich selbst.

§. 122.

Parallelismus.

Das hier aufgestellte Sittengebot ist keinesweges ein neues, bisher ganz fremd gewesenes Gesetz; es muß vielmehr seiner Natur nach so alt seyn, als die moralische Vernunft des Menschen. Es ist nur eine neue, möglichst bestimmte Formel. Keime zu diesem Sittensystem liegen daher auch unentwickelt, und Theile desselben unverbunden in allen Moralgrundsätzen und Systemen älterer und neuerer Zeiten. Sie lassen sich nach diesem obersten Princip zum Theil rechtfertigen, zum Theil näher bestimmen, zum Theil verwerfen, alle insgesammt aber prüfen und untersuchen.

Das Princip der eignen Glückseligkeit drang doch auf Einheit in dem Mannigfaltigen, aber nur der eigenen sinnlichen Begehrungen. Allein ich darf nicht blos meine Glückseligkeit besorgen; denn diese Maxime kann ich nicht allgemeinzweckmäßig finden;

finden; sie paßt in kein System vernünftiger Wesen. Sie zerstört als allgemeine Regel ihren eignen Zweck. Eine allgemein herrschende Eigennützigkeit kann selbst der Eigennützige um seines eignen Zweckes willen nicht wollen, noch wenn es auf ihn ankäme, ohne Widerspruch mit sich selbst, dieselbe gebieten.

Der Grundsatz des Gemeinbesten strebte auch die sinnlichen Bestrebungen anderer vernünftiger Wesen zu verbinden, aber nur durch ein zufälliges und unzureichendes Vereinigungsmittel, und ohne Princip. Er muß also einem höheren Grundsatze untergeordnet, und näher bestimmt werden, um mit Vernunft d. h. mit absoluter Uebereinstimmung als Gesetz gut geheisen zu werden.

Die Regel der Vollkommenheit verlangte ebenfalls Einheit, aber nur eingeschränkt auf die Kräfte der handelnden Person, und in Beziehung auf einen individuellen Zweck. Ich soll aber auch fremde Vollkommenheit uneigennützig befördern. Die egoistische Regel der Vollkommenheit zerstört in ihrer Allgemeinheit sich selbst und ihren eignen Zweck und kann daher kein Object des vernünftigen d. i. allgemein mit sich selbst einstimmigen Willens seyn.

Das sittliche Gefühl führte wenigstens von den gröbern sinnlichen Bestimmungsgründen der Moralität ab, und schränkte sich auf das Vergnügen der Uneigennützigkeit ein. Man muß aber, um vor Abwegen sicher zu seyn, bis auf den ersten Grund dieses Gefühls zurückgehen.

Dem System von dem göttlichen Willen lag die reine Idee von einem Reich der Zwecke und

von einer allgemeinen Gesetzgebung zum Grunde, wo jeder einzelne Wille aus Einem obersten Willen entspringt, und daher mit jedem andern Willen systematisch zusammentrift; nur daß diese Idee nicht unmittelbar angewendet, sondern erst vermittelst eines zufälligen sinnlichen Interesse mit dem Willen verbunden, und durch Ableitung von aussen seiner reinen Anwendung und innern Würde beraubt wurde. Ich bin nicht blos für die Gottheit da, so wenig als die Gottheit blos für mich. Alle vernünftige Wesen sind selbst Zweck.

Die Stoiker kamen dem reinen Grundsatze sehr nahe, nur daß sie die Anwendbarkeit auf sinnlich eingeschränkte Wesen zu bestimmen vernachläßigten, und einen unvollständigen Begriff vom Wohlseyn voraussetzten.

Plato blieb der menschlichen Natur im Ganzen treuer, und in seinen moralischen Grundsätzen ist mehr, als in irgend einer Moralphilosophie der Alten, Reinheit mit Menschlichkeit, Rücksicht auf die höchste Würde der Vernunft mit Anerkennung der Nothwendigkeit und des Werthes der sinnlichen Triebe verbunden. Die φρονησις, d. i. die praktische Vernunft setzt er über alles; sie allein giebt allen Uebrigen erst innern Werth. Aber auch die übrigen Triebfedern der menschlichen Natur müssen als Diener der Vernunft zu Verstärkung der Kraft ihres eignen Antriebes in Thätigkeit gesetzt werden. — Hauptstellen für Plato's Sittenlehre finden sich in den Dialogen Gorgias, Phädon, Alcibiades, Theätetus, *de legibus*, *de republica* und in den Episteln. (M. vergl. Tennemanns System der Platonischen Philosophie. Vierter Band. Leipzig 1795.)

Spi-

Spinoza's moralische Ideen treffen gewissermassen mit den Stoischen zusammen, und erscheinen, wenn man sich durch einige Formeln täuschen läßt, als die erhabensten, die in irgend einem neuern philosophischen Systeme nur gefunden werden. Ihm ist Tugend Handlung nach eigenen Gesetzen, oder Selbstthätigkeit, absolute Freyheit (Spinoz. Eth. Pars. IV. Def. VIII. Propos. XVIII. Schol.), keiner fremden Belohnung fähig oder bedürftig, sondern ihr eigner Lohn; eine sich selbst gleiche, harmonische, freye, und Harmonie freyer Wesen bewürkende Handlungsweise. — Bey genauer Untersuchung läuft aber gleichwohl dieses ganze Moralsystem zuletzt mit Eigennutz hinaus, und hebt allen Unterschied zwischen Naturgesetzen und einem Sittengesetze völlig auf.

Die Principien der Erziehung und des Staates sind nach dem reinen Grundsatze ganz verwerflich. Nach beyden Grundsätzen kommen widersprechende Regeln, keine Harmonie, sondern vielmehr ein allgemeiner Krieg, und keine allgemeine Anerkennung meiner Würde und der Würde aller Menschen zum Vorschein.

§. 123.

Einwürfe.

Mißverständnisse konnten diesem Princip mehrere Vorwürfe zuziehen, die sich durch nähere Erläuterung leicht abwenden lassen. Nur die vornehmsten und scheinbarsten sollen erwähnt und erörtert werden.

(Man

(Man vergl. Tittel über die Kantische Moralreform. — Dessen Erläuterungen zu Feders praktischer Philosophie — J. L. Ewald's Briefe an Emma über die Kantische Philosophie. Berlin. 1790. 8. worauf sich Kiesewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie 2. Band. 6. Abschnitt bezieht. — Zwey Briefe über Kants Grundprincip der Moral, v. Hasenkamp und Mutzel. Berlin. 1791. — Ueber die Kantische Philosophie. Bremen. 1791. — J. C. Döderlein's christliche Sittenlehre. 2te Ausg. 1791. vergl. mit D. J. W. Schmid über den Geist der Sittenlehre Jesu. Jena. 1790. u. a. mehr.)

Man sagt erstens: „Es werden nur Handlungen, aber keine Gesinnungen durch dieses formale Princip bestimmt; es ist also moralisch unzureichend."

Ein iedes Princip der Sitten bestimmt zunächst immer nur Handlungen; indem aber das gegenwärtige eine gewisse Form der Handlung, eine innere Handlungsweise, als den einzigen sittlichen Bestimmungsgrund der Handlung gebietet, so bestimmt es zugleich Eine Gesinnung, d. h. Eine Modification des freyen Willens, auf diese Eine und auf keine andere Art und Weise thätig zu seyn. Versteht man aber unter Gesinnung nicht die Denkart, oder eine Willensbestimmung aus Grundsätzen, sondern fortdauernde Neigungen der Sinnlichkeit, (welche in materialen Principien geboten werden) z. B. Menschenliebe, oder pathologische Liebe zu Gott, so gereicht es durchaus dem formalen Princip nicht zum Vorwurf, daß es diese

nicht

nicht gebietet. Denn in der That kann kein Grundsatz sinnliche Gefühle oder Neigungen bestimmen oder gebieten, und noch weniger sie hervorbringen, weil sie ihrem Begriffe nach nicht von Grundsätzen abhängen. Modificirt kann aber durch die moralische Denkart iede Neigung, und dadurch sittlich veredelt werden.

Zweytens: „Kein Verstand kann Richter über den andern seyn; dieß Princip setzt aber Kenntniß voraus von demjenigen, was andere vernünftige Wesen wollen, es ist also keiner Anwendung fähig."

Die Vernunft kann allerdings sich selbst und die ihr angemessene Handlungsweise des freyen Willens kennen, und darnach iede andere Handlungsweise beurtheilen, ob sie vernünftig oder unvernünftig sey. Ihrer eignen Handlungsweise ist sie sich bewußt, und trägt sie zuversichtlich auf iedes vernünftige Wesen, als ein solches über. Für alle Vernunftwesen gilt auch nur das Gesetz; für Wesen andrer Art soll und kann es nicht gelten. Auf die sinnliche Natur und auf die Neigungen eines endlichen Vernunftwesens habe ich zwar freylich in der Anwendung des reinen Princips Rücksicht zu nehmen, aber doch nach der allgemeinen Sittenregel, die das eigentlich Moralische (die Form der sittlichen Handlung), nicht aber das Materielle daran bestimmt, wozu bey der Anwendung eines ieden Princips besondere Kenntnisse gehören. Diese Anwendung geht so weit, als der Gesichtskreis; dieser bestimmt den Würkungskreis; über diesen hinaus zu gehen, dazu verbindet keine Pflicht. — Es würde, wenn die Maxime des Einwurfs gültig wäre, daraus folgen,

folgen, daß auch die logischen Vernunftgesetze keine Allgemeingültigkeit haben könnten.

Drittens: „Dieß Gesetz ist nur für reine Intelligenzen; aber der Mensch hat hienieden noch keine reine Vernunft, und kann nie als bloßes reines Vernunftwesen betrachtet werden; es ist kein Gesetz für ihn."

Freylich ist der Mensch kein reines Vernunftwesen; weder hienieden noch auch künftig wird er, oder irgend ein endliches Wesen von Sinnlichkeit gänzlich unabhängig werden. Denn Endlichkeit eines lebendigen Wesens schließt die Bestimmbarkeit, d. i. die Sinnlichkeit seines Vorstellungs- Gefühl- und Begehrungsvermögens schon in sich. Aber der Mensch besitzt doch reine Vernunft und kann sich derselben bewußt werden; er ist sich ihrer würklich als des obersten gesetzgebenden Vermögens bewußt; er soll und kann also auch nach reinen Vernunftgesetzen, als vernünftiges Wesen handlen, und sich von dem Zwange sinnlicher Begierden allmählig losreissen. Die Sphäre seiner Tugend wird immer sinnlich bleiben; seine Tugend nie vollkommen werden.

Viertens: „Ich kann fragen, warum soll ich nach allgemeingültigen Gesetzen handlen?"

Ich kann auch fragen, warum soll ich moralisch handlen, und über die Antwort „weil es vernünftig ist" giebts keine höhere für ein vernünftiges Wesen, das auch alsdann nicht weiter fragen kann, noch wird, ohne seine Vernunft zu verläugnen.

nen. Diese Antwort kann man auch auf iene Frage ertheilen, und die obige Entwicklung des Begriffes von Vernunft dient zur Rechtfertigung derselben. Auf Vollkommenheit und Glückseligkeit, als natürliche Würkung der Handlung, kann ich nie bey der sittlichen Frage zurückkommen, und es bliebe hier noch die Frage übrig, warum soll ich nach der größten Vollkommenheit und Glückseligkeit streben? darf ich mir nicht an einer niedern Stufe genügen lassen, wenn ich will? Vergl. die Anm. zu §. 98.

Fünftens: „Ich müßte nach diesem Princip iede meiner Maximen allen vernünftigen Wesen zur Prüfung vorlegen, um sie gültig zu finden. Dieß kann ich nicht, das Princip kann mich also in der Anwendung täuschen.“

Vernunft ist als Vernunft sich selbst gleich. Die Urtheilskraft fordert aber zur sichern Anwendung ausgebreitete und genaue Kenntniß der Gegenstände, worauf ich es anwende. Diese nicht zu erwerben, oder den Grundsatz nicht darauf zu beziehen, ist wider die Pflicht; aber der Mangel dieser Einsichten hat an sich nichts Moralisches, das dem innern Werthe der Handlung etwas benähme. Die Trüglichkeit des Urtheils trift also nicht das Princip desselben. Und welche andere Regel, welche Erfahrung, welche positive Vorschrift — selbst der Offenbahrung, oder welches Beyspiel kann in der Anwendung allen Täuschungen und allem Mißbrauche vorbeugen?

Sechstens: „Die Bibel enthält, Jesus lehrt dieses Princip nicht“ —

Sie enthält und er lehrt überall kein Princip der Moral; denn das Christenthum ist keine philosophische Wissenschaft, Jesus kein Lehrer für die Schule, sondern für die Welt. Aber die Vorschriften selbst dieses größten aber populären Sittenlehrers sind gleichwohl (nach meiner ietzigen Ueberzeugung) diesem Princip gemäß, und müssen ihrer Gültigkeit nach daraus abgeleitet und beurtheilt, und für die Anwendung darnach näher bestimmt werden. Endlich kann man fragen: sollen wir die Moral nach der Bibel oder die Bibel nach der Moral beurtheilen und würdigen?

Man vergl. Maaß über die Aehnlichkeit der christlichen mit der neuesten philosophischen Sittenlehre. Leipzig. 1791. 8.

§. 124.

Erkenntnißart des Sittengesetzes.

Bey der Frage nach der Art und Weise, wie das moralische Princip erkannt wird, muß man das Gesetz von dem Imperativ unterscheiden.

Der Imperativ oder das Gebot, d. i. der praktische Grundsatz, sofern er auf einen Willen bezogen wird (wie der menschliche), der zwar von Vernunft abhängt, aber auch sinnlicher Einflüsse und Bestimmungen fähig ist, die mit dem Vernünftigen nicht von Natur und nothwendigerweise übereinstimmen — ist ein Abstraktum aus den einzelnen moralischen Urtheilen, die durch denselben bestimmt werden, welches übrig bleibt, wenn wir alles Besondre

und

und Zufällige davon absondern *). Auf diesem Wege wird er gefunden.

Durch fortgesetzte Abstraktion, wenn wir nehmlich nur auf das Bestimmende und nicht auf dasjenige sehn, was die Bestimmung empfängt, (auf die Form, nicht auf die Materie) heben wir in unserm Bewußtseyn die einfachere Vorstellung des reinen Vernunftgesetzes, d. i. der Regel für die ihr einzig mögliche und nothwendige Würkungsart (Caussalität) aus der zusammengesetzten Vorstellung des sittlichen Gebotes heraus.

§. 125.

Ist das Gesetz einmahl auf dem (§. 124.) vorgezeichneten Wege gefunden: so entdeckt sich, daß dieses Gesetz analytisch aus dem Wesen der Vernunft, insofern dieselbe praktisch gedacht wird, herfließt, nach der obigen Ableitung in §. 97. u. ff. Das Praktischseyn der reinen Vernunft aber, welches dem Sittengesetze als Bedingung zum Grunde liegt, setzt ein Vermögen absoluter Freyheit voraus, dessen wir uns nicht vor dem moralischen Gesetze, sondern erst durch dasselbe bewußt werden, und dessen Würklichkeit wir weder spekulativ a priori, noch empirisch erkennen. Daß die reine Vernunft praktisch ist, erkennen wir durch unmittelbares Bewußt-

*) Dieser Imperativ heißt moralisch, categorisch, apodiktisch — im Gegensatz der bedingten (hypothetischen) oder gar nur problematischen Gebote. Vergl. §. 35. Die pragmatischen Grundsätze sind bedingt; die technischen problematisch.

seyn der Idee von Pflicht. Wie sie praktisch seyn könne, begreifen wir nicht, begreifen aber doch so viel, daß sie es nur durch Freyheit des Willens seyn könne, welche aber nicht weniger unbegreiflich ist.

Das nothwendige Verhältniß, worinn das rein vernünftige Wollen zu dem sinnlichen Begehren und empirischen Wollen in einer freyen Willkühr durch Vernunft vorgestellt wird, oder das Sollen, welches der Imperativ (im Gegensatze des reinen Gesetzes) ausdrückt, wird durch eine Verknüpfung (Synthesis) dieser an sich ungleichartigen und ganz und gar nicht identischen Dinge erkannt. Der categorische Imperativ ist also seiner Natur nach synthetisch. Weil aber diese Verknüpfung als absolut allgemein und nothwendig (ohne praktische Zulassung einer Ausnahme) erkannt wird, so ists kein synthetischer Erfahrungssatz, sondern ein synthetischer Satz a priori, der durch die wesentliche Einrichtung dieses praktischen Erkenntnißvermögens bestimmt wird, oder ein unmittelbares reines Faktum, das zwar in dem empirischen Bewußtseyn zugleich mit vorkommt, aber durch seinen allgemeinen Charakter auf seine reine Quelle zurückweist.

Dieß ist genau betrachtet dasselbe Faktum, wodurch uns das Daseyn einer reinen praktischen Vernunft (§. 103.) kund wird. Es nöthigt uns demnach dieses Bewußtseyn, ein freyes Vermögen des Willens anzunehmen; ein Verhältniß einer Würkung, die in der Sinnenwelt zu einer gewissen Zeit entsteht (irgend einer Handlung, welche zu einer bestimmten Zeit geschehen, in die Reihe der Erscheinungen er antreten soll), zu einer Ursache, die ausserhalb der Sinnenwelt liegt, und also nicht in

einer

einer bestimmten Zeit thätig zu seyn anfängt (nehmlich eine reine Vernunftidee, oder ein durch keinen sinnlichen Grund bestimmter Akt des vernünftigen Wesens).

§. 126.

Metaphysische Möglichkeit.

Wir haben zwar Begriffe von demienigen, wodurch ein sittliches Gesetz (Grundsatz) und ein dergleichen Imperativ logisch begreiflich werden, nehmlich reine praktische Vernunft, Sinnlichkeit, und eine, auf beyde Bestimmungsgründe beziehbare, aber nicht dadurch necessitirte, sondern freye Willkühr d. i. ein Vermögen der absoluten Wahl der subiektiven Regel für ihre Entschliessung. Wie und wodurch aber iene Grundvermögen des Gemüthes und ihr Verhältniß zu einander selbst möglich werden, ist unerklärbar. Denn alles was wir erkennen, geschieht nur durch eben diese Vermögen, die uns nicht über sich selbst, auf ihren metaphysischen Grund hinausführen. Dieser letzte Grund an sich selbst, ist hier, wie bey Grundkräften und Grundvermögen überall, ein bloßer (intelligibler) Gegenstand des unbestimmten, Anschauungsleeren, reinen Denkens, nicht aber des Erkennens. Es muß einer da seyn; aber welcher es sey? dieß ist keiner nähern Bestimmung fähig. Wir erkennen diese Vermögen nur durch ihre Würkungen (moralische Gesetze, Gebote, Urtheile, Gefühle), nicht durch ihre eignen übersinnlichen Gründe.

Anmerkung.

Die gemeine Zergliederung und systematische Ausführung der in der Lösung dieses ersten Problems vorkommenden und

ihrer Realität nach deducirten Grundbegriffe und Grundsätze findet sich in der Metaphysik der Sitten §. 267—276. §. 408—437.

§. 127.

Zweytes Problem.

Absolutes Gut.

Das Zweyte (§. 20.), was wir zu Gründung einer reinen Sittenlehre bedürfen, ist ein allgemeingültiges, absolut nothwendiges Ziel oder Obiekt des Willens, oder etwas Unbedingt Gutes.

Vergl. Cicero de finibus bonorum.

Garve Anmerkungen zu seiner Uebersetzung von Fergusons Moralphilosophie (Leipz. 1772). S. 378. ff.

Feders Recension der ersten Ausg. dieser Moralphilosophie, in der Philosoph. Bibliothek. Vierter Band. S. 139. ff.

C. W. Snell über den Begriff vom Guten überhaupt, und von dem höchsten Gute insbesondre, in Borns und Abichts Neuem philos. Magazin B. 2. St. 4. S. 466. ff.

§. 128.

Vor der Untersuchung, welches das absolute Gut sey, muß der Begriff von dem Guten überhaupt und von dem unbedingten Gute insbeson-

sondere nach seinen wesentlichen Merkmahlen entwickelt werden.

Anmerkung.

Oben (§. 105. ff.) ist dieser Begriff nur vorläufig erörtert worden. Hier wird derselbe eigentlich deducirt. In der Metaphysik der Sitten wird eine ausführliche Zergliederung und Vergleichung desselben mit andern angränzenden Begriffen angestellt. §. 277—290. u. §. 356—378.

§. 129.

Gut in weitläuftigem Sinne.

Alles, was ich begehren, was ein Obiekt meines Begehrungsvermögens seyn kann, heißt insofern ein Gut im weitläuftigsten Sinne, es sey eine Sache, Begebenheit, Idee oder Handlung. Was wir begehren, finden wir insofern unsrer Natur gemäß. Was wir verabscheuen, ist ihr zuwider, und heißt Uebel oder böse.

§. 130.

Das Wohl; das Gute in engerm Sinne.

Das Gute in weitläuftigem Sinne (§. 129.) denken wir uns entweder als etwas, das nur den Zustand eines lebendigen Wesens bestimmt (welches Wesen es gut hat), oder als etwas, das der Person eines vernünftigen Wesens (welches gut ist *) an sich selber angehört, und in einer Hand-

*) M. vergl. über die so wichtige Unterscheidung des Seyn und Haben §. 93.

lungsweise oder Handlung, als dem einzigen, wodurch sich eine Person zu erkennen giebt, bestehet. Jenes heißt das Wohl; dieses das Gute in engerm Sinne.

Das Gegentheil von dem Wohl ist Uebel; von dem Guten Böses in bestimmter Bedeutung.

§. 131.

Das Angenehme, Nützliche.

Zu dem Wohl (§. 130.) gehört

1) das unmittelbar Angenehme, was der Sinnlichkeit und ihren Trieben unmittelbar entspricht, Vergnügen und der Innbegriff desselben, Glückseligkeit; z. B. alle Genußarten der äussern Sinne, des innern Sinnes — der Einbildungskraft, des Witzes, des Geschmacks, der Sympathie, des Wohlwollens — selbst die moralischen Gefühle. — Gegenüber steht das unmittelbar Unangenehme, Mißvergnügen, Unglückseligkeit.

3) Das Nützliche im Obiekte, d. i. alles dasjenige, was das unmittelbar Angenehme verschaft oder bewahrt, oder das unmittelbar Unangenehme abhält oder wegschaft. Das Gegentheil davon ist das Schädliche.

Zu dem Nützlichen gehören

a) Naturgaben des Geistes oder Talente.

b) Vortheilhafte Eigenschaften des Temperaments.

c) Durch

c) Durch Bildung erworbene oder erhaltene Eigenschaften des Geistes und des Gemüthes, die den Absichten des sinnlichen Lebens günstig sind, z. B. Klugheit, Geistesgegenwart, Einsichten und Kenntnisse, Grundsätze, Denkungs- und Gesinnungsarten, Maximen und Handlungsweisen — selbst die Tugend in Rücksicht auf ihre Folgen im Ganzen. Doch ist die letztere mehr als blos nützlich.

d) Aussendinge und Verhältnisse, die das Vergnügen befördern und den Schmerz abwenden, z. B. Eigenthum, Ansehen, Macht und Einfluß, gesellschaftliche und bürgerliche Verbindungen.

§. 132.

Obiekt des sinnlichen Begehrens.

Das Wohl ist mit allen seinen Bestandtheilen nur ein Gegenstand des sinnlichen Begehrungsvermögens; und zwar geht das sinnliche Begehrungsvermögen für sich allein auf das unmittelbare Angenehme; ein durch Verstand modificirtes auf das Nützliche.

§. 133.

Das Nützliche ist mittelbarer Gegenstand des Begehrens, wegen des Angenehmen, und also nur in sofern als es dazu verhilft *). Das Angenehme

*) Wie der Verstand im theoretischen Sinne sich in Begriffen mittelbar, durch Merkmahle, auf die angeschauten

ist unmittelbarer Gegenstand des Begehrens, aber nur insofern wir gewisse Triebe der Sinnlichkeit haben, und sie als Neigungen durch gewisse Bedürfnisse fühlen.

§. 134.

Relativer Werth, Preiß.

Der Werth alles dessen, was zum Wohle gehört, ist nur relativ; denn er gründet und bezieht sich auf das zufällige Daseyn gewisser Bestimmungen der Empfänglichkeit eines Subiekts, welches Lust oder Unlust empfindet, mit denen es übereinstimmt.

Ein relativer Werth heißt auch ein Preiß. Was einen Preiß hat, dessen Stelle kann etwas Anderes (ein Aequivalent) vertreten. Eine Sache hat einen Marktpreiß, wenn sie allgemeine menschliche Bedürfnisse befriediget; einen Affektionspreiß, wenn sie nur einem besondern, individuellen Geschmack entspricht.

§. 135.

Gut in engerm Sinne.

Gut in engerm Sinne heißt etwas Persönliches an einem lebendigen Wesen, was sich durch Hand-

ten Gegenstände bezieht: so ist auch die Beziehung des verständigen Begehrens auf das eigentliche Obiekt nur mittelbar, nehmlich durch Gründe, die das Angenehme erst hervorbringen sollen.

Handlungen offenbart; oder auch eine Handlung selbst, sofern wir ihr einen gewissen Werth beylegen.

§. 136.

Relativ Gut.

Der Wille und eine Gesinnung oder Handlung desselben ist relativ Gut (Irgend wozu Gut), d. h. Mittel und Ursache des Wohls, des Angenehmen und Nützlichen, oder selbst nützlich. Diese Güte des Willens kommt ihm also nicht um seiner selbst willen zu, sondern wegen seines Erfolgs: ihr Werth ist abhängig von dem Werth des Wohls, welches dadurch bewürkt wird, ist diesem untergeordnet, durch ihn bedingt (niemahls absolut), und niemahls größer, als eben dieser.

Das Relativ Gute kann an sich selbst unangenehm, und das Angenehme kann Relativ Böse seyn.

§. 137.

Diese relative Güte der Handlungen und ihrer Quelle, des Willens (§. 136.), hängt von der empirischen Würkungsart der praktischen Vernunft, d. i. von der Vernunft in Verbindung mit der Sinnlichkeit ab, und ist das Objekt eines sinnlich afficirten Willens. Sie besteht in der Klugheit und Geschicklichkeit.

§. 138.

Das Relativ Gute (§. 106. 107. 136.) ist bedingt und eingeschränkt in Absicht auf seine äussere

und

und innere Größe, auf seine Beziehung und auf sein Daseyn. D. h.

1) Es ist (der Quantität nach) nicht in allen Fällen und für alle vernünftige Wesen Gut, weil die Bedingung nicht immer und allgemein statt findet, die seinen Werth bestimmt.

2) Es ist (der Qualität nach) kein innerlich vollkommnes, höchstes Gut; denn es besteht in der angenehmen Empfindung, die niemahls eine absolute innere Größe, sondern in indefinitum verschiedene Grade hat.

3) Es ist (in Absicht auf Relation)

a) kein wesentliches sondern ein zufälliges Gut der Person, daher nicht beharrlich;

b) nicht von eigner freyer Thätigkeit, sondern von dem Einflusse äußrer Umstände abhängig.

c) Wegen seines Ursprungs aus etwas anderm, als der Vernunft, worinn iedes vernünftige Wesen sich selbst und alle vernünftigen Wesen sich unter einander gleich, und wodurch sie mit und unter sich selbst harmonisch sind, kann dieses von den mannigfaltigem und einander, nicht nur in verschiedenen, sondern sogar in Einem und demselben Wesen, Abbruch thuenden, sinnlichen Neigungen abhängige, Gut in der Verbindung mit andern Bestandtheilen desselben (Gütern), so wie

wie im Zusammenhange mit andern vernünftig sinnlichen Wesen etwas Böses seyn, d. h. Uebel hervorbringen, weil es nicht nothwendig mit sich selbst harmonirt. Es ist kein durchaus harmonisches Gut.

4) Es ist (der Modalität nach) kein absolut nothwendiges Gut für ein iedes vernünftiges Wesen, weil seine Würklichkeit nicht durch die Möglichkeit oder den Begriff eines vernünftigen Wesens gedacht wird. Es findet z. B. ganz und gar nicht statt bey der Gottheit, und besteht bey iedem endlichen vernünftigen Wesen in etwas anderem.

Das Relativ Gute lernen wir durch Erfahrung kennen. Alle empirische praktische Grundsätze setzen Kenntniß von dergleichen relativen Gütern voraus.

§. 139.

Schlechthin Gut; Obiekt eines reinen Willens.

1. Absolut gut ist dasienige, was nicht anders als gut seyn kann, d. h. ohne welches nichts anderes gut seyn könnte. Dieses kann nun nichts anderes seyn, als die Bedingung alles Guten oder eines ieden Zwecks. Das Princip aller Zwecke ist das zweckbestimmende Vermögen, d. h. die praktische Vernunft. Sie und ihre Zweckbestimmung ist demnach das absolute Gut, wie aus dem Begriffe desselben unmittelbar folgt. Vergl. §. 119.

2. Der

2. Der rein vernünftige Wille, oder eine dem absoluten Zwecke schlechthin entsprechende Gesinnung (innerlich bestimmte Handlungsweise) und Handlung desselben ist demnach absolut Gut, innerlich, für sich gut, (τέλος, per se bonum) weil sie dem freyen vernünftigen Wesen an sich betrachtet, sofern es vernünftig ist, angemessen, oder Obiekte eines reinen Wilens sind.

Die Stoiker nannten das absolute und höchste Gut, ausschließungsweise ein Gut; das relative Gut befaßten sie unter dem Nahmen προηγμένα. Aristipp und Epikur erkannten kein absolutes Gut; die Akademiker und Peripatetiker unterschieden das relative und das absolute Gut nicht genugsam.

§. 140.

Das Obiekt oder der Zweck des reinen, durch bloße Vernunft bestimmten, Willens (§. 139.), muß durch diesen Willen — d. h. durch praktisch würksame reine Vernunft selbst vollständig bestimmt und gegeben seyn, weil er sonst durch ieden empirischen Zusatz den Charakter der Nothwendigkeit für alle vernünftige Wesen verlieren würde. Es kann demnach dieser absolute Zweck in nichts anderm bestehen, als in der freyen Würksamkeit eines vernünftigen Willens, oder in der Sittlichkeit selbst. Diese muß um deswillen ein nothwendiger Gegenstand des vernünftigen Begehrens seyn, weil ohne sie kein Wollen als vernünftig gedenkbar ist.

§. 141.

Dieser Zweck der freyen Würksamkeit der Vernunft schließt in sich den Zweck des Daseyns der vernünftigen Wesen, die nach ihrer vernünftigen Natur würksam seyn sollen. Das vernünftige, freye Wesen ist also durch das Sittengesetz als selbstständiger Zweck bestimmt.

§. 142.

Wenn das Relativ Gute praktische Regeln hervorbringt (§. 138.): so setzt im Gegentheil des Absolut Gute ein reines Gesetz, als seinen Bestimmungsgrund voraus. Sittlichkeit ist das schlechthin Gute, kraft des Sittengesetzes, welches die vernünftige Natur enthält, und das ihre Handlungsweise bezeichnet.

§. 143.

Diese absolute Güte der rein vernünftigen Handlungsart, und ihrer persönlichen Bedingung, eines vernünftigen Wesens, zeigt sich als nothwendigerweise unbedingt:

1) in Ansehung der extensiven Größe. Es ist in allen Fällen und für iedes vernünftige Wesen ohne Ausnahme gut; der sich selbst gleichbleibenden und wesentlich unveränderlichen vernünftigen Natur immer und überall gemäß; ein Gut für das ganze Reich vernünftiger Wesen, in allen Klassen und Individuen. — Denn über einzelne Handlun-

lungen und Handlungsweisen und ihren sittlichen Werth fällt zwar nicht iedes vernünftige Wesen einerley Urtheil; aber iedem auch abweichenden Urtheile liegt doch dieselbe Regel der Vernunft, deutlich oder dunkel gedacht, genau oder unvollkommen angewandt, zum Grunde, und durch diese schlechthin nothwendige praktische Regel wird bestimmt, daß die ihr entsprechende Handlungsweise der unbedingte Zweck aller freyen Vernunftwesen seyn soll.

2) in Ansehung der intensiven Größe. Das innerlich höchste und unbeschränkte; mit keinem andern (sinnlichen) Gute meßbar und vergleichbar, durch keine Schranken der Möglichkeit der Empfindung auf einen gewissen Grad bestimmt, innerlich unendlich; iedes andere Gut seinem Werthe nach einschränkend. — Denn mit Glückseligkeit sowohl in ihren einzelnen Theilen, als auch im Ganzen verglichen, erscheint Moralität als unendlich mehr, als etwas, das in ieder Kollision ohne Bedenken vorgeht, indem das Sittengesetz schlechthin und unbedingt gebietet. — Die reine praktische Vernunft gebietet daher mir, als einem auch sinnlich afficirten Wesen, meine empirischpraktische Vernunft, d. i. mein überlegtes Bestreben nach Glückseligkeit nur unter der Einschränkung und Bedingung zu äussern, wenn und sofern die Maxime, die ich dabey befolge, zur Regel einer allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist. Ich erkenne mich also nur in so fern der Glückseligkeit würdig, d. h. meine reine praktische Vernunft kann

sie

sie und das Bestreben nach ihr nur in so fern billigen, als ich allgemein gesetzmäßig dabey handle.

3) in Absicht auf Relation:

ein selbstständiges, unverletzbares, wesentliches Gut, dessen Erscheinung zwar veränderlich, das aber an und für sich selbst (in der Vernunftidee) ewig und unveränderlich ist, wie die Vernunft; das seinen Werth nicht mit veränderten Neigungen verlieren kann;

ein durch freye Thätigkeit sich selbst bestimmendes, und daher auch über alles Entstehen oder Vergehen durch äussere Einflüsse erhabenes Gut — obgleich seine Erscheinung d. i. die Tugend sich verändern mag;

ein harmonisches, sich selbst nie, auch in der größten Ausbreitung, Vervielfältigung und Verbindung mit andern Gütern, einschränkendes Gut;

4) in Betracht seiner Modalität: durch seine Möglichkeit würklich, das einzig mögliche und darum würkliche, mithin absolut nothwendige Gut für ein vernünftiges Wesen — weil es unbedingt, nicht blos als Mittel zu etwas anderem Gut ist.

Ein in aller Rücksicht unbedingter, allgemeiner, unvergleichbarer, wesentlicher, freyer, harmonischer und absolut nothwendiger Werth heißt Würde. Vernünftige Würksamkeit oder der gute Wille, die Sittlichkeit und ihr persönliches Subiekt, das ver-

nünftige Wesen hat demnach eine Würde. Das absolute Gut ist unendlich, weil die reine Vernunft nicht beschränkt ist durch Raum und Zeit. Die reine Vernunft ist kein Empfindungsvermögen; ihr absolutes Gut ist also kein Gegenstand der Empfindung, sondern des Denkens und der Handlung; Vernunft entsteht und vergeht nicht; ihr eigenthümliches Gut wird also nicht erst hervorgebracht, sondern nur in der Sinnenwelt offenbart.

§. 144.

Das absolut Gute, als Handlung dargestellt, kann in seinen Folgen für die bloße Sinnlichkeit unangenehm und schädlich und ein relatives Uebel (aber nicht κακον, malum) seyn. — Im Ganzen und allgemein vorhanden, unter einer sittlichen Weltregierung, macht es auch glückselig, indem durch dasselbe, als das oberste Princip aller Einheit, auch die subjektiven Begierden mit sich selbst in Uebereinstimmung gebracht werden, wovon, wenn man sich die Würksamkeit jenes Princips als allgemein bey allen Vernunftwesen vorstellt, allgemeine Glückseligkeit eine unzertrennliche Folge ist.

Das höchste Gut in gesetzmäßiger Verbindung mit allen übrigen bedingten und untergeordneten Gütern, als dem nothwendig beabsichtigten Erfolge der sittlichen Thätigkeit, ist das vollendete Gut (bonum consummatum). Dieses d. i. die Verbindung des höchsten Gutes mit allem dem, was die Vernunft sonst für gut erkennt, ist der Gegenstand des vierten Problems.

§. 145.

§. 145.

Drittes Problem.

Absolute Triebfeder.

Wir suchen drittens (§. 20. Num. 3.) eine absolute Triebfeder, das (im ersten Problem gesuchte) moralische Gesetz zu erfüllen, und der Sittlichkeit als dem (im zweyten Problem bestimmten) höchsten Gute nachzustreben.

Anmerkung.

Das dritte und vierte Problem betrift die Verbindung der reinen praktischen Vernunft oder der Moralität mit der empirischen, des vernünftigen mit dem sinnlichen Interesse. — Sie hängen unter sich und mit den beyden vorigen auf folgende Art zusammen: Eine moralische Handlung geschieht alsdann, wenn dasienige, was den Charakter der Moralität an sich trägt, d. h. was dem Sittengesetz entspricht, und das höchste Gut zu realisiren abzweckt, in der Sinnenwelt erscheint. Der Mensch kann aber als Naturwesen betrachtet nichts thun, als was seiner Natur gemäß ist. Diese Natur ist vernünftig und sinnlich. Eine moralische Handlung des Menschen ist also nicht blos ein Akt der reinen Vernunft und der dadurch sich selbst bestimmenden absoluten Freyheit, sondern auch eine erscheinende Würkung dieses Akts in der Sinnenwelt. Es muß also irgend eine mögliche Verbindung geben zwischen den Akten der reinen Vernunft und Freyheit und den Gesetzen des sinnlichen Begehrens, oder der Mensch konnte kein moralisches Wesen seyn. — Die Frage ist aber in diesem dritten Problem noch nicht, ob diese Vereinigung zureicht, sondern nur, ob sie überhaupt möglich ist? nicht, ob die ganze Richtung der Sinnlichkeit sich mit der Richtung der Vernunft verbinden lasse, sondern nur ob die Vernunft einigen Einfluß auf das sinnliche Begehren habe? Jenes gehört zum vierten Problem.

Die Bestimmung der ächtsittlichen Triebfeder hat auch auf die Religion ihren Einfluß. Soll Religion der Moralität nicht schaden: so darf sie keine unächten Triebfedern hervorbringen.

§. 146.

Begriff.

Eine Triebfeder *) (elater animi) ist überhaupt dasienige, was das Begehrungsvermögen subiektiv bestimmt, was eine Handlung subiektiv möglich oder nothwendig macht; oder dieienige Vorstellung, oder vielmehr Gemüthsbestimmung überhaupt, durch deren Vermittelung eine praktische Regel Einfluß auf das Begehrungsvermögen eines vernünftigen Wesens empfängt, um dasselbe zu einer Handlung zu bestimmen. Der obiektive Grund einer Handlung heißt der Bewegungsgrund. — Dieser ist ein moralisches Urtheil, und besteht theils aus der Vorstellung des moralischen Gesetzes, theils aus der Vorstellung desienigen Handlungsfalles, der unter die Regel des Gesetzes subsumirt wird.

Anmerkung.

Es bleibt hier unentschieden, ob eine Triebfeder gerade ein Gefühl oder eine Vorstellung seyn müsse? ob Gefühl selbst eine Vorstellung sey, oder etwas andres? — Eine Gemüthsbestimmung muß es auf ieden Fall seyn. S. meine Empirische Psychologie. Von dem Gefühlvermögen.

§. III.

*) Die specielle Erörterung dieses Begriffes und der mit ihm verwandten oder daraus abfließenden Begriffe findet sich unten in der Metaphysik der Sitten. §. 291. 296 — 303. 305 — 320. 330. ff.

§. 147.

Triebfedern und Beweggründe, obiektive und subiektive Bestimmungsgründe des Begehrens kann man nur bey eingeschränkten, sinnlich bestimmbaren vernünftigen Wesen unterscheiden, die von Gesetzen der Vernunft nicht allein, sondern auch von Gesetzen eines sinnlichen Begehrungsvermögens abhängen, welche nicht nothwendig mit einander übereinstimmen. — Denn Triebfedern sind Modifikationen der Sinnlichkeit durch die Gesetze der Vernunft.

§. 148.

Sittliche Triebfeder.

Eine Triebfeder heißt

1. überhaupt vernünftig, wenn sie nur den Einfluß vernünftiger praktischer Grundsätze (z. B. der Geschicklichkeit, der Klugheit, nicht eben der Sittlichkeit) auf die Handlungen befördert.

2. sittlich im allgemeinsten Sinne, wenn sie dem moralischen Gesetze Einfluß auf die Handlungen eines sinnlichen Wesens verschaft.

§. 149.

Absolute, relative, sittliche Triebfeder.

Eine sittliche Triebfeder (§. 148.) ist

a. bedingt, empirisch und zufällig, wenn sie in etwas besteht, was nicht unmittelbar und

nothwendigerweise von dem Sittengesetze selbst abhängt, und nicht in allen Fällen dem Sittengesetz gemäße (legale) Handlungen hervorbringt. Es fehlt ihr an praktischer Allgemeingültigkeit für alle Handlungen, aller vernünftiger Wesen; z. B. die Triebfedern der Selbstliebe, der natürlichen sowohl, als derjenigen, die auf übersinnlich bewürkte oder doch erkannte Belohnungen und Strafen Rücksicht nimmt.

b. absolut, rein und nothwendig (sittlich in eigentlichster Bed.), wenn sie die Sittlichkeit unmittelbar, nur durch sich selbst, und also nothwendigerweise in Handlungen eines endlichen, vernünftigen Wesens überleitet.

§. 150.

Die allgemeine subiektive Bedingung des Begehrens, nach Gesetzen der Sinnlichkeit, ist ein Gefühl. Alle Triebfedern sind demnach Gefühle von Lust und Unlust, oder von dem, was daraus zusammengesetzt ist.

Die subiektive Bedingung des Begehrens ist bey sinnlichen Wesen ein Gefühl — d. h. nur so viel, mit ieder Begierde ist ein Gefühl verbunden; nicht: das Gefühl bringt iedes Begehren zuerst, oder zunächst hervor, noch: wir unternehmen eine Handlung nur deswegen, weil wir ein angenehmes Gefühl voraussehen. Wäre das letztere: so wäre eine moralische, d. h. uneigennützige, rein moralische Handlung ganz unmöglich. Zur Möglichkeit einer moralischen Handlung gehört theils, daß der wahre Bestimmungsgrund einer Handlung nicht ursprüng-

ursprünglich in der Sinnlichkeit liegen muß; theils daß dieser übersinnliche Bestimmungsgrund die Sinnlichkeit seinem Zweck gemäß modificire, und dasjenige in ihr hervorbringe, was nach ihren Gesetzen zu Begierden und Handlungen gehört.

Wegen dieser natürlichen Verbindung des Gefühls mit der Begierde, sagt man: ich habe Lust an etwas, d. h. mein Gefühl wird davon angenehm afficirt, und: ich habe Lust zu etwas, d. h. ich habe eine sinnliche Begierde darnach.

§. 151.

Soll die Handlung ihrem Innhalte nach dem sittlichen Vernunftgesetze entsprechen (legal seyn), so muß dieß Gefühl dazu antreiben, und von dem Vernunftwidrigen abhalten, mit jener — Lust, mit dieser Unlust verbinden. Soll dieß immer und nothwendigerweise geschehen, und die Handlung auch innere Moralität (alleinige und oberste Bestimmung durch reine praktische Vernunft) haben: so muß jenes Gefühl in einem nothwendigen Caussalverhältnisse zu der Vorstellung des sittlichen Gesetzes stehen, also nicht nur demselben gemäß seyn, (wie in vielen Fällen das Gefühl des Ehrtriebs, des Triebes nach Eigenthum, Vergnügen, Liebe), sondern auch durch dasselbe gesetzmäßig bestimmt werden.

§. 152.

Die Vorstellung des sinnlichen Effekts einer Handlung kann allerdings die Triebfeder seyn, wodurch dieselbe hervorgebracht wird; aber nur eine

zufällige, keine reinmoralische. Denn theils hängt der Erfolg nicht blos von der Handlung des Willens und von demienigen ab, was eigentlich moralisch darinn ist, weil die Gesetze des Sinnlich-angenehmen weder durchgängig noch nothwendig mit den Gesetzen des vernünftig Guten harmoniren; theils ist der Erfolg nicht von der Würksamkeit des sittlichen Vernunftgesetzes auf den Willen d. i. von der Selbstbestimmung des Willens durch das Sittengesetz abzuleiten. Die ausschließende und unmittelbare Befolgung dieses sinnlichen Antriebes würde allen innern Werth der gesetzmäßigen Handlungen aufheben.

§. 153.

Nur ein Gefühl, welches die Vorstellung von der Handlung selbst, sofern sie sittlich ist (ihrer Form nach), und von dem Vernunftgesetze abhängt, hervorbringt, kann eine nothwendige und rein moralische Triebfeder abgeben; nicht aber die Neigung zu demienigen, was die Handlung ausser sich bewürken soll.

§. 154.

Der Sitz dieses Gefühles ist, wie bey ieder andern Empfindung, die innere Sinnlichkeit; ohne sinnliches Gefühl und Begehrungsvermögen würde also kein sittliches Gefühl entstehen können. Aber die hervorbringende Ursache desselben ist doch kein Gegenstand der Sinne, sondern die freye Caussalität der praktischen Vernunft, oder die Vorstellung des Gesetzes. Das Gefühl nun, welches das moralische Gesetz in dem innern Sinne eines endli-

endlichen, sinnlich afficirten vernünftigen Wesens, wenn dasselbe sittlich gut handlen soll, erzeugt, ist vermöge seines Bestimmungsgrundes — der moralischen Vernunft gemäß, vermöge seines Subiekts aber — dem sinnlichen Begehrungsvermögen angemessen, und es bestimmt das letztere, so heterogen es an sich von dem Ersteren seyn mag, zu einer insofern harmonirenden Würkungsart.

Anmerkungen.

1. Wir müssen uns folgende Reihe von Bedingungen einer sittlichen Handlung in der Erscheinung gedenken. Reines praktisches Vernunftvermögen und die Form eines Gesetzes gesetzmäßige Würksamkeit der Vernunft — Vorstellung des Gesetzes — Bewußtseyn von der Unterordnung der Sinnlichkeit unter das Gesetz d. i. sittliches Gefühl — Begierde sittlich zu handeln — freyer Entschluß diesem Antriebe zu folgen und ihn zu beleben — die sittliche Handlung.

2. Insofern die Sinnlichkeit auch durch etwas andres, ausser der Vernunft, modificirt wird, sind ihre Gefühle von Moralität unabhängig, und also auch nicht immer und nothwendig damit übereinstimmend. S. das vierte Problem.

3. Ein Gefühl des Wohlgefallens, das von der Würksamkeit der Vernunft abhängt, nennt man Interesse. Ist es die Würksamkeit der empirischen Vernunft, d. i. eine Vernunftthätigkeit, die durch Neigungen und sinnliche Antriebe ursprünglich erregt wird, und auf ihre Befriedigung geht, so heißt das Interesse pathologisch. Ist es aber eine reine, der Sinnlichkeit nicht untergeordnete, ursprüngliche Thätigkeit der Vernunft, die ein unmittelbares Vergnügen erweckt, so wird das Interesse rein, oder praktisch genennt. Wenn uns eine Handlung um ihrer Folgen willen, d. h. wegen ihrer Uebereinstimmung mit unsrer Glückseligkeit, als dem empirischen Zwecke der Vernunft,

interessirt, so ist das Interesse pathologisch; wenn uns die Handlung an sich durch ihren Begriff, als aus Vernunft entsprungen, interessirt: so ist dieß ein praktisches Interesse.

Eine Handlung aus pathologischem Interesse ist interessirt, sie ist gänzlich vom Interesse abhängig, als von ihrer Bedingung. Eine Handlung aus praktischem Interesse ist interessant, sie interessirt. In jenem Falle ist das Interesse der Grund der Handlung; in diesem etwas, was mit der Handlung verbunden ist; ihr Grund ist aber die Vernunft.

Das Gefühl, welches die Triebfeder der Sittlichkeit ausmacht, ist das reine, praktische Interesse. Die moralische Handlung muß dem handelnden Subiekte an sich selbst interessant seyn. S. den Artikel: Interesse in meinem Wörterbuch.

§. 155.

Sittliches Gefühl.

Dieses praktische Interesse, das wir an der Moralität nehmen, oder das Gefühl, welches sich unmittelbar an die moralische Würksamkeit der Vernunft anschließt, nennen wir, seines Ursprungs und seiner Bestimmung wegen, das moralische Gefühl.

§. 156.

Sittliches Gefühlvermögen.

Sittliches Gefühlvermögen bedeutet den innern Grund der Möglichkeit sittlicher Gefühle, oder die Fähigkeit des Gemüthes, ein solches reines Interesse an Moralität zu nehmen, oder durch moralische Urtheile afficirt zu werden.

§. 157.

§. 157.

Das sittliche Gefühlvermögen knüpft das Band zwischen der reinen Vernunft und der Sinnlichkeit des Begehrens durch die erstere, und unterscheidet sich durch seine unmittelbare und nothwendige Abhängigkeit von der Vernunft, von iedem andern Gefühle, das nur zufälliger Weise oder öfters moralisch rechtmäßige Handlungen begünstigt.

§. 158.

Es läßt sich zwar 1) der Innhalt dieses Gefühls psychologisch bestimmen; 2) sein Daseyn beweisen; 3) seine Bestimmung angeben; und 4) sein Grund im allgemeinen denken, aber nicht erkennen und dadurch seinem Ursprunge nach begreifen, aber gleichwohl 5) diese Unbegreiflichkeit selbst aus der Natur des Gegenstandes und unsers Erkenntnißvermögens einsehen.

§. 159.

Innhalt des sittlichen Gefühls.

Wir sind uns zuerst, als sinnlich afficirte, endliche und bedürftige Wesen, sinnlicher Antriebe bewußt, die von den Neigungen herrühren, und in der Selbstliebe begriffen sind.

Zugleich sind wir uns als vernünftige Wesen einer rein vernünftigen Thätigkeit bewußt, deren Bestimmungsgrund nichts Sinnliches, weder ein Gegenstand der Hoffnung noch der Furcht, sondern lediglich das Sittengesetz ist.

Die

Die Würksamkeit der sinnlichen Triebe bringt eine Lust zu den Handlungen hervor, die ihnen gemäß sind; eben so erzeugt die Würksamkeit der Vernunft ein Gefühl des Wohlgefallens oder der Lust an dem Vernunft- oder Gesetzmäßigen der Handlung; jenes Gefühl hängt von dem Obiekte, dieses aber von der Form der Handlung oder Handlungsweise ab.

Diese zwey verschiedenartigen Antriebe stimmen nicht von selbst und nothwendig mit einander überein.

§. 160.

Die vernünftige Bestimmung des Begehrungsvermögens schränkt das Bestreben der Selbstliebe oder des sinnlichen Begehrens ein; diese Einschränkung, welche das sinnliche Gefühl und die sinnliche Würksamkeit dadurch leidet, erweckt ein unannehmliches Gefühl, eine Art von Unlust.

Die vernünftige Thätigkeit an sich selbst, als eigne Thätigkeit, erweckt ein Gefühl der Lust.

Diese Lust, sofern sie den Werth der sinnlichen Lust herabsetzt und dieselbe einschränkt, heißt Achtung.

Der Gegenstand der Achtung ist das Sittengesetz und wir selbst, als Subiekte desselben, als vernünftige Wesen — insofern wir uns als sinnliche Wesen selbst einschränken.

Als vernünftige Wesen achten wir uns; als sinnliche fühlen wir uns durch reine Vernunft gedemüthigt oder eingeschränkt.

Das Bewußtseyn der Freyheit, als des Vermögens uns moralisch über die sinnlichen Antriebe zu erheben, giebt ein Bewußtseyn der Unabhängigkeit von demjenigen, was uns unzufrieden macht, von den Neigungen — ein Gefühl von Selbstzufriedenheit mit uns als freyen Wesen, welches in eben dem Verhältnisse steigt, als wir uns der Freyheit durch Tugend in unsern Handlungen bewußt werden.

Sofern wir aber unsere vernünftige Thätigkeit durch die Macht sinnlicher Antriebe eingeschränkt finden, oder eine Einschränkung derselben befürchten, insofern fühlen wir uns unzufrieden, disharmonisch mit uns selbst, wir verachten uns.

Jene Selbstzufriedenheit bezieht sich auf uns, sofern wir uns als freye, der moralischen Thätigkeit fähige Wesen, im reinen Selbstbewußtseyn denken; auf das was wir seyn sollen und können; die Unzufriedenheit mit uns selbst bezieht sich auf uns, sofern wir uns als unsittliche Wesen d. i. als solche erkennen, welche ihre moralische Fähigkeit nicht vollkommen gebrauchen, auf das was wir im empirischen Bewußtseyn würklich sind.

§. 161.

Alle diese Gefühle haben das Eigene, daß sie zwar Sinnlichkeit, d. i. Empfänglichkeit für sinnliche Gefühle voraussetzen, aber nicht durch Objekte der

der Handlungen, sondern durch ihr würkendes Princip, die Vernunft, bestimmt und hervorgebracht werden. — Durch Freyheit können wir diesen Einfluß der Vernunft auf das Gefühl befördern und beleben *), aber nicht ursprünglich hervorbringen.

§. 162.

Die eigentliche moralische Triebfeder ist also das Sittengesetz oder die Vernunft selbst, deren eigne, durch kein Gefühl erregte, und von keiner vorhergehenden Empfindung, als ihrem Bestimmungsgrunde, abhängige Thätigkeit, diese ietzt (§. 161.) beschriebenen sinnlichen Empfindungen hervorbringt, und dadurch die sinnlichen Triebe selbst in eine dem Sittengesetze entsprechende Würksamkeit versetzet. Das Gefühl ist einerseits Folge der freyen Thätigkeit des Vernunftvermögens, eine Würkung der Vernunftthätigkeit auf die sinnliche Natur; andrerseits die Ursache von den übrigen entsprechenden Würkungen der sinnlichen Kräfte. Denn es geht vor den sinnlicherscheinenden Handlungen immer voraus.

§. 163.

Daseyn desselben.

In Ansehung unsrer selbst erkennen wir das Daseyn dieser Gefühle, als Thatsache, a posteriori; in Ansehung aller endlichen Vernunftwesen überhaupt erkennen wir es, als ein nothwendiges subiek-

*) Hierinn besteht dasienige, was wir zu unserer sittlichen Besserung selbst thun können.

subiektives Erforderniß zur Möglichkeit einer moralischen Handlungsart, a priori. Würksamkeit der moralischen Vernunft verbunden in einem und demselben Subiekte mit Würksamkeit sinnlicher (von Vernunft nicht bestimmter) Antriebe läßt sich nicht ohne diese Gefühle, als ihr Resultat gedenken; die Sinnlichkeit mag übrigens mit der menschlichen eine specifische Aehnlichkeit haben, oder nicht. Ob es aber würklich ausser den Menschen noch andere endliche moralische Wesen gebe, in denen alsdann moralische Gefühle dieser Art vorhanden seyn müßten? — dieß ist eine weder aus moralischen Gründen beantwortliche, noch auch moralisch interessante Frage. Sie gehört vielmehr in die Naturlehre.

§. 164.

Seine Bestimmung.

Die Bestimmung dieser Gefühle kann

1) nicht seyn, ein obiektives Sittengesetz zu gründen;

2) noch die sittliche Güte oder Nichtgüte der Handlung lediglich nach denselben zu beurtheilen. Die Untauglichkeit derselben zu diesen Absichten fließt schon aus der erklärten Natur und dem Ursprunge derselben, und ist noch aus andern Gründen oben (§. 68. ff.) dargethan worden. Die Richtschnur der Handlungen bleibt das Gesetz allein.

3) Sondern, als Antrieb, das Gesetz zu befolgen, d. h. nächste (subiektive) Würkung des Gesetzes auf den Willen, die Sinnlichkeit den Ver-

Vernunftgrundsätzen gemäß zu bestimmen, und dadurch die Darstellung derselben in Handlungen, welche in der Sinnenwelt erscheinen, möglich *) zu machen.

§. 165.

Zu dieser Absicht ist diese Natureinrichtung, und zwar sie nur allein vollkommen tauglich. Denn 1) das Gefühl hängt mit einer moralischen Ursache nach unmittelbaren Verhältnissen zusammen; 2) es ist also der Moralität nothwendig und überall angemessen — eine absolute Triebfeder, und 3) iedes andere, durch eine andere nächste Ursache (und nicht durchs Sittengesetz) bewürkte Gefühl, kann keine ächt moralische Triebfeder abgeben, weil es nicht nothwendigerweise und allgemein zum Gesetzmäßigen antreibt — das Gesetz ist die einzige absolute Triebfeder. 4) Wenn auch eine andere Triebfeder, vermöge einer zufälligen Einrichtung lauter legale Handlungen hervorbrächte, so würde sie doch die moralische Gesinnung nicht hervorbringen, sondern wenn sie als die herrschende und oberste Triebfeder angenommen wäre, den Charakter vielmehr verderben.

Das

*) Die Würklichkeit der sittlichen Handlung dürfen wir, insofern sie sittlichen Werth haben soll, nicht von dem necessitirenden Einflusse dieses oder irgend eines andern Gefühls, sondern lediglich von der Freyheit ableiten. Wir wählen selbst unter den verschiedenen möglichen — sittlichen oder nicht sittlichen d. i. blos sinnlichen und empirischen — Triebfedern, und entscheiden durch diese unbedingt getroffene Wahl, welche von beyden der andern untergeordnet oder vorgezogen wird.

Das obiektive absolute Gut für die reine Vernunft wird vermittelst dieser Gefühle auch subiektiv als ein Gut vorgestellt, für das sinnlich afficirte vernünftige Wesen, und zwar als ein oberstes Gut, weil es in unserm Urtheil den Werth von iedem andern Genuß der Sinne herabsetzt, ihm und dem Gebrauch der Mittel zu demselben gewisse Gränzen bestimmt, und weil in Ermangelung desselben ein Gefühl von persönlicher Unwürdigkeit die Annehmlichkeit des Zustandes, die aus ienen andern Quellen des Vergnügens herfließt, merklich einschränkt, da hingegen umgekehrt der Mangel des Sinnengenusses das Gefühl des moralischen Werthes nicht im mindesten herabstimmt, sondern dasselbe sogar erhöht.

Jede andere Triebfeder zur Beobachtung seiner Pflicht ist insofern rein moralisch, insofern sie dieser, von dem Gesetz unmittelbar abhängigen, Triebfeder positiv untergeordnet, d. h. durch sie erst hervorgebracht und in Würksamkeit gesetzt worden ist, z. B. Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen das höchste Wesen, oder Hoffnung der Glückseligkeit in einer moralischen Welt. Man kann ienes die ursprüngliche, dieses abgeleitete reinmoralische Triebfedern nennen.

Eine Triebfeder ist moralisch erlaubt, insofern sie der absoluten Triebfeder negativ subordinirt ist, d. h. ihr nicht widerstreitet, und nur insofern befolgt wird, als sie die Würkung des sittlichen Antriebes unterstützt, wenigstens nicht hindert, z. B. der moralisch gelenkte Ehrtrieb. — Für Wesen, wie wir sind, scheint die Mitwürkung solcher Triebfedern zum standhaft guten Handlen, besonders in schwerern Fällen, unentbehrlich zu seyn. Indes-

sen bleibt die Achtung für das Gesetz oder für die Pflicht die einzige ächte Triebfeder moralischguter Handlungen *sensu reduplicativo*, obgleich nicht *sensu specificativo*.

§. 166.

Grund.

Dasjenige, worinn dieses Gefühl überhaupt gegründet ist, kann nichts anderes, als ein nothwendiges Verhältniß seyn, worinn die Vernunft zu einem sinnlichen Wesen steht, als das Bestimmende zu dem Bestimmbaren. Dieß denken wir uns schon im Begriffe davon. Die Bestimmung des Sinnlichen durch das Nichtsinnliche, eines Gefühls durch eine reine Vernunftidee, ist aber kein erkennbares Caussalverhältniß, wo eine der Zeit nach vorhergehende Ursache eine Würkung hervorbringt, die in der Zeit nachfolgt, sondern ein Erfolg aus Freyheit. Denn die Vernunft ist keine Erscheinung; das Verhältniß der Vernunft zur Sinnlichkeit ist also kein sinnliches, erkennbares Verhältniß zweyer Erscheinungen zu einander. Die Erkenntniß dieses Grundes würde eine bestimmte Erkenntniß von diesem Verhältnisse, mithin von der absolut innern Beschaffenheit desjenigen voraussetzen, was unsrem Bewußtseyn von diesen beyden Grundvermögen, als Ding an sich selbst, entspricht. Das Gefühl selbst ist erkennbar; sein Grund nur denkbar; sein Entstehen ist daher eben so unbegreiflich, als es iede freye Thätigkeit überhaupt ist. Diese Unbegreiflichkeit selbst ist aber aus dem Gesagten sehr wohl begreiflich.

Viertes Problem.

Absolute Vereinigung der reinen und der empirischen praktischen Vernunft mit und durch sich selbst.

§. 167.

Bedürfniß.

Indem die reine praktische Vernunft für das Sittengesetz ein Gefühl der Achtung erzeugt, so verschaft sie diesem Gesetze einen nothwendigen Einfluß auf einen sinnlich afficirten vernünftigen Willen, und bringt den Vorsatz der Ausübung desselben hervor. Sollte aber der Wille ungetheilt auf das Sittlich Gute gerichtet, und der moralische Vorsatz ohne alle Einschränkung und Hinderniß würksam seyn: so müßte jenes (sittliche) Gefühl sich im ausschließenden Besitze von unsrer Sinnlichkeit befinden. Alsdenn wäre die absolute Triebfeder (des dritten Problems) nicht nur an sich selbst allgemein und nothwendig würksam, um dem Gesetze Einfluß zu verschaffen, sondern auch vollkommen zulänglich, um diesem Einflusse unumschränkte Vollständigkeit zu geben.

§. 168.

Fortsetzung.

Wäre das Sittengesetz ungehindert würksam: so würde zugleich auch das Gefühl der Selbstzufriedenheit unendlich seyn, d. h. es wäre mit Selbstgenügsamkeit verbunden, Seligkeit. Das oberste, objektive Gut wäre zugleich das einzige und vollstän-

dige subiektive Gut. Es wäre kein unangenehmes Gefühl von Einschränkung damit verbunden; es existirte weder moralische Unzufriedenheit aus der Beschränkung der moralischen Thätigkeit durch die sinnliche; noch physischer Schmerz der Selbstüberwindung und Verläugnung, aus dem Abbruch, den die Sinnlichkeit durch die Forderungen der moralischen Vernunft leidet. — Das Stoische System einer sich selbst genügenden Tugend wäre unter dieser Voraussetzung vollkommen gegründet, und Religion wäre zwar möglich, aber durchaus kein Bedürfniß für den sich selbst völlig befriedigenden Willen des weisen und dadurch seligen Menschen.

§. 169.

So fern die reine praktische Vernunft mit einem sinnlichen Empfindungsvermögen für Lust und Unlust in Einem Subiekte verbunden ist, bildet sie sich ein Ideal von vollkommener Sittlichkeit und Seligkeit, und bestimmt sich dasselbe zum Ziel ihrer Bestrebungen. Dieselbe Vernunft, die in ihrem reinen Gebrauche das moralische Verhalten bestimmt, führt in ihrer empirischen Anwendung auf das Streben nach dem höchsten Wohlseyn. Als Princip der absoluten Einheit und Uebereinstimmung alles Mannigfaltigen, verbindet sie das Ziel iener beyden Bestrebungen in Eins, indem sie sich Sittlichkeit in nothwendiger Verbindung mit dem Wohlseyn denkt.

§. 170.

Vollständiges Gut.

Allen Bestrebungen der Vernunft, in ihrer reinen und empirischen Anwendung, vereinigt, entspricht

spricht dieses Ideal von einem vollständigen Gute eines vernünftigen Wesen.

§. 171. a.

Das vollständige Gut (bonum consummatum) für ein vernünftiges Wesen begreift demnach in sich:

1) eine Sittlichkeit, die von allen Einschränkungen frey, und durch keinen widrigen Einfluß fremdartiger Begehrungen auf die freye Willkühr gestört ist.

2) ein Wohlseyn, das entweder unmittelbarer oder mittelbarer, aber auf ieden Fall, nothwendiger Weise von der Sittlichkeit als dem obersten Gute und folglich der Vernunftbedingung aller Güter und Zwecke, abhängt.

§. 171. b.

Denn Sittlichkeit ist einmahl das höchste, oberste Gut (§. 139.), weil es absolut, d. h. unmittelbar durch sich selbst ein Gut ist. Da es sich in der Vernunft, als der Bedingung aller möglichen Zwecke gründet: so müßte die Vernunft sich selbst widersprechen, wenn sie etwas anderes für Gut erkennen, und ihres Strebens würdig halten wollte, das diesem unbedingten Gute, d. h. ihr selbst widerstritte. Es macht also die, wenigstens negative, Bedingung aus, worunter die Vernunft irgend etwas anderes für ein Gut erkennen kann. Jedes Bestreben nach einem andern zufälligen Gute, mit Verle-

tzung oder Vernachläßigung dieses wesentlich nothwendigen und unbedingten Gutes ist nach ihrem Urtheil verwerflich, d. h. es erscheint als ein Uebel. — Da aber gleichwohl eben dieselbe Vernunft, als Eigenschaft endlicher Wesen (der Menschen) auch das Wohlseyn, sofern es nur der Sittlichkeit keinen Abbruch thut, als ein Gut, d. h. als Zweck und Gegenstand ihres Bestrebens vorstellt (§. 137.): so ist jenes, die Sittlichkeit, nur für die reine Vernunft vollständig, und kann für das vernünftige Wesen überhaupt, auch für ein solches, das sinnlicher Lust und Unlust fähig ist, nicht die Stelle aller andern Güter vertreten. Es ist also für die endlichen vernünftigen Wesen unvollständig, und unzureichend, alle ihre vernünftigen (sinnlich modificirten) Wünsche auszufüllen. Es muß also das Wohlseyn noch hinzukommen, doch nicht für sich, sondern dem höchsten Gute untergeordnet, und mit ihm zu einem vollständigen Gute (Zwecke) verbunden, das allen möglichen Bestrebungen eines vernünftigen Wesens entspricht, und der Vernunft nichts mehr als ein Gut gedenkbar übrig läßt.

Was einen Werth haben soll, das muß Zweck seyn, also Beziehung auf Vernunft haben. Nun hat das Wohlseyn allerdings eine Beziehung auf vernünftige Wesen, folglich hat es einen Werth für sie, sofern sie sinnlich sind, oder als sinnlich vorgestellt werden. In der letztern Rücksicht auch für die Gottheit. — Aber da die Vernunft keine nähere Beziehung hat, als auf das Vernünftige für sich selbst (das rein vernünftige, Moralische): so ist dieses Hauptzweck. Was den Hauptzweck einschränkt, ist aus diesem Grunde ein Uebel. Wegen dieses Hauptzwecks

zwecks also kann das vernünftige Wesen die Glückseligkeit nur insofern als ein Gut betrachten, als sie mit Moralität verbunden, und dem Hauptzweck untergeordnet ist. — Glückseligkeit ist also nicht erst um der Moralität willen ein Gut; denn ohne das Bewußtseyn der Sittlichkeit, als eines reinen Zweckes, dem alle untergeordnet werden sollen, würde die Vernunft ohne alle weitere Bedingung Glückseligkeit zum letzten Zweck eines blos sinnlich afficirten Willens machen, den die Vernunft blos als Wegweiserinn zu seinem sinnlichen Ziele zu leiten hätte. Aber in einem Wesen, dessen reine Vernunft für sich selbst praktisch ist, würde Glückseligkeit ohne Sittlichkeit kein Gut seyn, weil diese die höchste Würde für sich selbst behauptet, und allen Werth nur nach der Uebereinstimmung mit ihr bestimmt.

Vor allen Dingen dringt also die Vernunft darauf, nach Sittlichkeit zu streben, als nach dem, was den (objektiv) höchsten und unbedingten Werth hat. Sodann dringt uns aber auch die Vernunft, der Glückseligkeit nachzugehen, als demjenigen, was den Willen subjektiv zum Handlen anreitzt. Endlich dringt die Vernunft darauf, beydes zu vereinen: sittliche Handlungsweise, als das, was um keines Zwecks willen verletzt werden darf, und Glückseligkeit als einen Erfolg der Sittlichkeit, als den Gegenstand, in Bezug auf welchen sich die Sittlichkeit äussern kann, und als den Zweck, der durch uns gesetzmäßig realisirt werden soll. Der Totalzweck des vernünftigen Wesens ist demnach Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit; Bestimmung der letztern durch die Erstere. Aber doch wäre sie kein Gut ohne sie, weil sie es nur durch Vernunft ist (die allen Werth bestimmt), deren

eigner höchster Werth ohne Sittlichkeit sich nicht behauptet.

§. 172.

Praktischer Widerstreit der Vernunft.

Fehlt es dieser Idee (§. 170.) gänzlich an Realität, stehen Sittlichkeit und Wohlseyn in keiner wesentlichen Verbindung, läßt sich das Bestreben nach dem einen nicht mit Hoffnung des andern vereinigen, so entsteht unvermeidlich bey iedem endlichen vernünftigen Wesen ein getheiltes, und sich widerstreitendes, ia sogar schlechterdings unvereinbares Interesse, nehmlich

1) ein absolutes, reines Interesse an der Moralität, das die reine praktische Vernunft für sich hervorbringt.

2) Ein bedingtes Interesse der empirischen Vernunft an Glückseligkeit, welches die Vernunft vermöge ihrer bedingtnothwendigen und unabänderlichen Verbindung mit einem sinnlichen Begehrungsvermögen nimmt.

Diese zwey verschiedenen praktischen Ideale erregen eben so verschiedene Bestrebungen nach einem zwiefachen Ziele; das reine Interesse wird durch das unvereinte empirische seiner alleinigen Würksamkeit beraubt, und das endliche vernünftige Wesen hat selbst durch Vernunft keinen genugsamen Antrieb, Moralität zum einzigen und immerwährenden Obiekte seiner vernünftigen Thätigkeit zu machen.

§. 173.

Ohne sich selbst untreu zu werden, kann das endliche vernünftige Wesen weder nach Sittlichkeit, noch nach Wohlseyn allein streben, sondern es ist durch seine Natur gedrungen, beyde praktische Ideale, das reine und das empirische, zu realisiren.

§. 174.

Ohne Vereinigung dieser Ideale (§. 173.) in einem Einzigen müßte das vernünftige Wesen unaufhörlich zwischen Befolgung seiner reinen Gesetze und seiner empirischvernünftigen Maximen (die auf Glückseligkeit gehen) hin und her schwanken, und es könnte nie mit sich selbst durchaus einstimmig handlen.

§. 175.

Das Wesen der Vernunft, als eines Princips der vollkommensten Einheit, ist mit einem also (§. 174.) getheilten Interesse nicht verträglich. Es ist also in dem Wesen der Vernunft selbst die Nothwendigkeit gegründet, eine Vereinigung beyder Ideale, und der darauf abzielenden vernünftigen Vorschriften und Handlungen zu suchen. — Durch dieses Bedürfniß gedrungen versuchte der Mensch alle denkbare Wege, um eine solche Vereinigung zu finden; er gerieth dabey von einem Irrthum in den andern, bis er endlich eine Vereinigung fand, die von innern Widerspruche frey war und mit allen übrigen ausgemachten Wahrheiten übereinstimmte.

§. 176.

Wollte die Vernunft, um diese nothwendige Vereinigung (§. 175.) zu stiften, erstens (mit Epikurus) die sittlichen Vorschriften dem Verlangen nach Glückseligkeit gemäß einrichten, so würde sie nur von neuem mit sich selbst in Widerstreit gerathen, und die beyden heterogenen Bestandtheile des Ideals, die auf diese Art vereinigt werden sollten, würden sich wechselseitig selbst zerstören. Das vernünftige Wesen handelte alsdann den reinen Vernunftgesetzen zuwider – also nicht sittlich; es müßte sich darum selbst verachten, und wäre also auch im Bewußtseyn seiner selbst nicht glücklich. Denn das Streben nach Glückseligkeit ist an und für sich nicht einerley mit der Sittlichkeit; wie oben bewiesen worden.

§. 177.

Oder wollte die Vernunft zweytens (mit den Stoikern) diese gesuchte Verknüpfung darinn finden, daß das Bewußtseyn der Tugend selbst zufrieden macht, und also gewissermassen beglückt: so würde diese Vereinigungsart dem Begriffe von Glückseligkeit eines endlichen Wesens, so wie die vorige (§. 176.) dem Begriffe von Sittlichkeit, widersprechen. Das bloße Bewußtseyn der Moralität, wie diese iedesmahl in einem endlichen Wesen, in einem gewissen Grade der Einschränkung vorhanden seyn kann, vermag dasselbe (z. B. den Menschen), nur unvollkommen zu beglücken, weil es theils mit Bewußtseyn unvermeidlicher Mängel, also mit Unzufriedenheit über sich selbst verbunden ist, theils auch durch die unangenehme Empfindung anderer, sinnlicher,

cher, im Genusse eingeschränkter Triebe und Neigungen verdunkelt wird. Das Bewußtseyn der Tugend, d. i. der Moralität eines endlichen Wesens ist nicht einerley mit der Glückseligkeit überhaupt.

Nach diesem System wäre eben so wenig, als nach dem vorhergehenden (§. 176.), ein Bedürfniß zum Glauben an Gottheit und Unsterblichkeit der Seele vorhanden; sie sind aber beyde ungegründet. — M. vergl. Reeb über das Verhältniß der Stoischen Moral zur Religion.

§. 178.

Die übrigen Bestandtheile der Glückseligkeit wachsen nicht in gleichem Verhältnisse mit der Sittlichkeit und mit dem angenehmen Bewußtseyn derselben in einem vernünftigen Wesen. Wenigstens überzeugt uns die Erfahrung dieses Lebens nicht von dem Daseyn einer solchen Proportion. Nach demjenigen, was sie uns lehrt, bleibt es möglich *) zu glau-

*) Geradezu und dogmatisch zu behaupten, daß nach aller Erfahrung die Moralität und die Glückseligkeit in diesem Leben nicht gehörig proportionirt vorhanden wären, halte ich für willkührlich; denn wer will die subjective Glückseligkeit auch nur eines einzigen Menschen ihrer Größe nach gehörig und mit Gewißheit schätzen? — Vermittelst der Erfahrung eines endlichen Wesens, läßt sich weder diese Proportion, noch ihr Gegentheil erweisen, und es steht auch nicht zu erwarten, daß eine künftige Erfahrung, selbst die eines andern Lebens, eine Einsicht dieser Art gewähren werde. Nur ein Wesen, das absolut höchste Sittlichkeit und Seligkeit besitzt, kann sich dessen bewußt seyn. Jedem endlichen Wesen fehlen die Data dazu.

glauben, daß Glückseligkeit im Ganzen zu der subiektiven Sittlichkeit eines endlichen Wesens im Mißverhältnisse stehe. Dieser Glaube kann nicht anders, als das sittliche Bestreben eines Wesens schwächen, das gegen Glückseligkeit durchaus nicht gleichgültig seyn kann.

§. 179.

Erlaubte Klugheit, d. i. ein der Sittlichkeit untergeordnetes Bestreben nach Glückseligkeit (§. 8.) — kann zwar durch ihre Verbindung mit der Tugend iene Disproportion einigermaaßen und zuweilen vermindern, aber weder immer noch vollständig dieselbe aufheben.

§. 180.

Die Erfahrung lehrt uns ferner zwar manche Einrichtung unsrer sinnlichen Natur kennen, die in sehr vielen Fällen die Moralität begünstigt, indem sie mit der Ausübung derselben zu gleicher Zeit das Vergnügen der Befriedigung irgend einer sinnlichen Neigung (z. B. der Sympathie, des Wohlgefallens an Ordnung, an Harmonie) verbindet. Allein diese Harmonie kann doch durch Erfahrung nur als zufällig, und nicht als allgemein und nothwendig, noch als vollständig und durchgängig erkannt werden.

§. 181.

Innerhalb des Innbegriffs möglicher Erfahrung finden sich also keine Gründe, woraus sich eine solche nothwendige und vollständige Proportion zwischen

zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit eines ieden endlichen vernünftigen Wesens begreifen lasse, als erfordert wird, um die Principien der reinen und der empirischen praktischen Vernunft mit sich selbst vollkommen einstimmig zu machen, und das Ideal unsers Willens zu realisiren.

Gesetzt auch, man könnte streng beweisen, daß keine gute Handlung ohne momentane Belohnung bleibt: so ist dieß noch lange nicht hinreichend, um die Würklichkeit der praktisch postulirten Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit darzuthun. Dazu würde ferner erfordert, daß der Tugendhafte iedesmahl gerade so viel an Glückseligkeit gewinne, als er durch mühsame Anstrengung, Aufopferung und Entsagung um der Pflicht willen verliert; und daß ieder im Ganzen in eben dem Maaße glücklich werde, als er sich im Ganzen wohl und tugendhaft verhält.

§. 182.

Es sind also entweder überall keine solche Gründe vorhanden, oder sie müssen *ausserhalb* dem Innbegriffe und dem Gesichtskreiß möglicher Erfahrung liegen.

Da wir *durch Erfahrung nicht* erkennen, daß zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit eine vollkommene und nothwendige Proportion vorhanden sey, und daß sich das Ideal eines durch das Sittengesetz bestimmten sittlichen Willens realisiren lasse, so sind zwey Fälle möglich:

Ent-

Entweder: sie ist würklich nicht da; jenes Ideal kann nicht realisirt werden; es ist chimärisch und unser sittliches Bestreben ist in Ansehung seines Endzwecks fruchtlos.

Oder: sie ist da, und es liegt blos an der eigenthümlichen Beschaffenheit und an den Schranken unsers Erkenntnißvermögens, daß wir keine Erkenntniß und Erfahrung davon haben.

In Absicht auf die Entscheidung dieser Frage sind wieder mehrere Fälle gedenkbar: 1) Es wird darüber gar nicht entschieden, nichts angenommen. Dieß ist unmöglich, denn die Sache ist zu interessant, und betrift den ganzen Plan und Endzweck unsers Lebens. 2) Es wird negativ entschieden. Dazu ist aber nicht nur kein theoretischer Grund da, sondern es streitet auch unser höchstes, sittliches Interesse dagegen. 3) Es wird affirmativ entschieden. Dagegen streitet kein theoretischer Grund, und den sittlichen Interesse geschieht dadurch vollkommen Genüge.

§. 183.

Eben dasselbe Bewußtseyn, welches uns die Verbindlichkeit auflegt, das moralische Gesetz zu befolgen, nöthiget uns (subiektiv), diese Verbindlichkeit, als den obersten, unbedingt nothwendigen, subiektiven Zweck mit unsren gesammten übrigen, bedingt nothwendigen Zwecken als vereinbar zu denken, d. h. es bringt nothwendiger Weise den Willen in uns hervor, Gründe der Möglichkeit einer solchen Vereinigung, die wir uns irgend ohne Widerspruch denken, wenn gleich nicht als würklich vorhanden dar-

darthun können, als existirend anzunehmen, und dieser Voraussetzung gemäß unser Verhalten einzurichten, d. h. sie praktisch zu glauben.

M. vergl. Klotzsch kurze Darstellung der Lehre von dem moralischen Glauben. (im Philosoph. Journal f. Moralität ꝛc. Band III. St. 3. Jena 1794.)

§. 184.

Dieser Wille (volitio), ist kein zufälliger Wunsch, kein Produkt einer blos sinnlichen und an sich zufälligen Neigung, sondern eine unmittelbare und nothwendige Folge des moralischen Gesetzes, sofern das Bewußtseyn von demselben mit dem Bewußtseyn von Gesetzen eines sinnlichen Begehrungsvermögens in eben demselben Subiekte vorhanden und verbunden ist.

§. 185.

Ein Satz, den die Vernunft als wahr annehmen muß, um die Forderungen des (unbedingt nothwendigen) moralischen Gesetzes als vereinbar mit den (bedingt nothwendigen) Regeln eben derselben Vernunft im empirischen Gebrauche, und erst dadurch als erfüllbar zu denken — ist praktisch nothwendig, und kann wegen dieses Verhältnisses ein Postulat der praktischen Vernunft genennet werden. Es hat mehr Nothwendigkeit, als eine blos theoretische Hypothese. Denn der Zweck, welcher eine theoretische Hypothese empfiehlt — die Erfahrungserkenntniß systematischer zu machen und zu erweitern, ist seiner Wichtigkeit ungeachtet, nicht

schlech-

schlechterdings nothwendig, wie es der Zweck ist, moralisch gut zu handlen, der dem praktischen Postulat zur Grundlage dient.

Eine praktische Hypothese muß *erstens* alle Eigenschaften mit einer annehmlichen theoretischen Hypothese gemein haben, wenn sie gültig seyn soll. Sie darf also keinen innern Widerspruch enthalten, sondern muß denkbar seyn: sie darf ferner dem, was wir a priori oder aus Erfahrung wissen, nicht (äusserlich) widersprechen; sie muß endlich auch zweckmäßig seyn, d. i. die Vollkommenheit des Gebrauchs an unsrem Erkenntnißvermögen befördern. —

Als praktische Hypothese behauptet sie aber *zweytens* noch folgenden Vorzug vor einer blos theoretischen. Nehmlich, 1) Die Befriedigung der Wißbegierde, wodurch der spekulirenden Vernunft Genüge geschieht, ist zwar interessant, aber nicht schlechterdings nothwendig. Wir müssen nicht alles wissen und begreifen. Der Zweck einer praktischen Hypothese ist aber nothwendig; er beruht auf einen unbedingten Gesetze, welches mit unsrer Selbstachtung unzertrennlich zusammenhängt. 2) Die Voraussetzung, welche man hier annimmt, ist für diesen Zweck die einzig mögliche; sie ist also ein nothwendiges Mittel zu einem nothwendigen Zweck. Bey der Erklärung von Naturerscheinungen dagegen kann Eine Hypothese die Stelle der andern vertreten, und die Eine kann ihren Zweck nur besser befördern, als die andere. Sie behauptet daher nur immer einen comparativen Werth, wie z. B. die Hypothesen der Phlogistischen und Antiphlogistischen Chemiker.

§. 136.

§. 186.

Als praktisches Postulat (§. 185.) nehmen wir an, daß in demjenigen, was wir durch sinnliche Erfahrung nicht erkennen (§. 181.), sondern nur durch Vernunft uns denken können (§. 182.); d. h. in dem Intelligiblen, die wahren und hinreichenden Vereinigungsgründe der Gebote der reinen, und der Rathschläge der empirischen praktischen Vernunft, und zugleich die Gründe der möglichen, ungehinderten Befolgung der ersteren enthalten sind.

§. 187.

Intelligible Welt.

Und hier zeigt sich auf einmahl die praktische Wichtigkeit einer Spekulation, die an und für sich einer unfruchtbaren und müßigen Grübeley sehr ähnlich sieht. — Die Vernunft nöthiget uns nehmlich schon in ihrem spekulativen Gebrauche, zu den einzelnen Erscheinungen und zu der Sinnenwelt, als dem ganzen Inbegriffe derselben, uns Etwas an sich selbst als Grundlage zu denken, welches erscheint, d. h. welches die insofern nicht vorstellbare, letzte Bedingung von dem Stoffe aller sinnlichen Gegenstände ausmacht. Diese Dinge nennen wir intelligible Dinge (§. 186.), und ihren Inbegriff, den wir uns vorstellen, oder den vollständigen denkbaren Grund der ganzen Sinnenwelt, nennen wir die intelligible Welt. Theoretisch, d. h. durch anschauende Begriffe können wir diese zwar nicht erkennen; es ist uns aber dennoch vergönnt, sie nach der Analogie des Vorstellbaren (Anschaulichen, Denkbaren) zu praktischen Endzwecken

in unsrer Vernunft zu bestimmen. Der moralische Zweck kann durch dasienige, was er fordert, die Stelle der sinnlichen Anschauung, die uns abgeht, gewissermaaßen (nehmlich in praktischer Absicht) vertreten.

§. 188.

Moralische Welt.

Wir denken uns, dem nothwendigen Bedürfnisse der reinen praktischen Vernunft gemäß, die Welt als moralisch, d. h. als eine Welt, durch welche und in welcher der Endzweck der Vernunft vollständig erreicht werden könne, und worinn das der Forderung des Sittengesetzes entsprechende Gut enthalten sey, nehmlich

1) reine Sittlichkeit;

2) vollkommenes, dieser Sittlichkeit angemessenes Wohlseyn;

3) vollkommene Einheit, Harmonie dieser beyden Theile von dem Endzweck eines vernünftigen Wesens; Glückseligkeit im Verhältniß zur Glückswürdigkeit *).

In der Sinnenwelt erkennen wir durch Erfahrung unvollkommene Sittlichkeit, von deren Lauterkeit wir uns nicht einmahl empirisch überzeugen können; unvollkommene Glückseligkeit, bey welcher im-

*) Die von diesem Begriffe abhängigen Begriffe von moralischer Vergeltung werden in der Metaphysik der Sitten §. 383 bis 399. weiter entwickelt.

immer etwas zu wünschen übrig bleibt, und vornehmlich keinen gesetzmäßigen Zusammenhang zwischen beyden. Das Sittengesetz ist zwar darinn allgemein gültig, aber nicht allgemein geltend. Die Welt erscheint dem sittlichen Zwecke nicht völlig angemessen; das Sittengesetz wird nicht würklich darinn exequirt.

Allein die Sinnenwelt ist nur eine unvollkommene Ansicht der Welt für unser Anschauungsvermögen und für unsern Verstand. Wir können uns demungeachtet eine Welt als würklich denken, die den sittlichen Forderungen entspricht. Die Spekulation kann zwar den Begriff davon nicht realisiren, ia nicht einmahl bestimmen. Allein, was hindert uns, diese Bestimmung praktisch zu unternehmen und sie zum Gegenstand eines praktischen Glaubens zu machen. Es entsteht also nun die Frage: wie muß ein moralisch gesinnter Mensch, dem es um möglichste Befestigung in seiner sittlichen Denkart, Gesinnung und Würksamkeit ernstlich zu thun ist, die Welt sich wünschen und vorstellen? welche unter allen ihm theoretisch möglichen Vorstellungsarten von der Welt und von ihrem Urheber muß ihm in dieser Absicht, seiner höchsten, wichtigsten und ewig nothwendigen Absicht, die willkommenste, ia die einzig willkommene und annehmliche seyn? — Die Antwort auf diese Frage ist der so eben aufgestellte Begriff von einer moralischen Welt, welcher in der Folge weiter entwickelt wird.

§. 189.

Dieses höchste und vollständige Gut ist, wenn es existirt, so wie die moralische Welt überhaupt, für das eingeschränkte und sinnliche Vernunftwesen

in keinem Theile seiner sinnlichen Existenz vollständig erkennbar, sondern seiner Totalität nach demselben verborgen.

Wir können auch sehr gut begreifen, warum wir das Daseyn einer solchen Welt nicht erkennen können? — Sie ist etwas Unendliches, und steht im Verhältniß zu einem endlichen Vorstellungsvermögen. Dieser allgemeine Grund läßt sich auf die drey einzelnen Merkmahle dieser Idee (§. 188.) besonders anwenden. Nehmlich

1) das Gebot der reinen praktischen Vernunft geht auf reine, absolute Sittlichkeit — Heiligkeit, die der Mensch wegen der Einschränkung seiner Vernunftthätigkeit durch sein sinnliches Begehrungsvermögen, selbst bey dem möglichsten Bestreben nach sittlicher Vollkommenheit, in keinem Zeitpunkt seiner Existenz erreichen kann. Mithin gelangt er auch nie zu dem Bewußtseyn, daß die Forderung der sittlichen Vernunft erfüllt sey. Nur in einer intelligiblen (göttlichen) Anschauung kann Heiligkeit als realisirt vorgestellt werden, weil hier der Zeitunterschied wegfällt.

2) Glückseligkeit, der idealische Gegenstand der empirischpraktischen Vernunft für sich betrachtet, ist ein Ziel, das der Mensch sich immer weiter hinaussteckt, weil sein Wohlseyn der beschränkten Empfänglichkeit des Menschen in iedem Moment nur beschränkt erscheint. — (Man unterscheide nur das Bild von Glückseligkeit in concreto, wornach der Mensch, als nach dem Ideale, strebt, welches

ches er auch würklich erreichen kann, ohne daß er das Ideal erreicht und sein ganzes Verlangen befriedigt sähe, von den Ideale selbst, welches blos eine allgemeine und in concreto unbestimmte Idee der Vernunft ist. Jenes Bild ist blos ein Ideal der Einbildungskraft, so wie das Ideal einer vollkommenen Schönheit, das in der würklichen Darstellung nie idealisch, sondern immer nur ein unvollkommener Versuch bleibt, sich ihm zu nähern).

3) Die vollkommene Harmonie der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, der Gegenstand der reinen und empirischen praktischen Vernunft in Verbindung betrachtet, kann nur in der ganzen Einrichtung des Systems liegen, worinn die Gesetze der Freyheit und der Natur übereinstimmen müssen. Kann nun der Mensch nur Theile dieses Systems ausser ihrer Verbindung wahrnehmen: so bleibt die Eigenschaft des Systems ihm immer verborgen.

In den folgenden Paragraphen 190 bis 193. wird die Frage beantwortet: was folgt aus diesem Begriffe von einer moralischen Welt für mich? für das Verhältniß der Welt zu mir, als einem Theile derselben?

§. 190.

Unendliches Fortschreiten.

Wenn eine solche moralische Welteinrichtung, und in derselben das höchste und vollständige Gut,

worauf die Bestrebungen der Vernunft gerichtet sind, für mich vorhanden seyn soll: so muß ich folgendes annehmen:

1) Meine subiektive Moralität (Tugend, Moralität in der Erscheinung) kann und wird ins Unendliche zunehmen, wenn ich will, d. h. es giebt in der Welt kein subiektives, innres oder äußres, physisches Hinderniß, das für meine ernstliche moralische Bemühung unüberwindlich wäre, und mir den guten Willen schlechterdings rauben, oder die zunehmende Würksamkeit desselben schlechterdings einschränken könnte.

Kein inneres Hinderniß — also keine Vernichtung meiner Vernunft, des Princips moralischer Thätigkeit.

Kein äusseres — also keine solche Einrichtung der Natur, die den Erfolg des moralischen Strebens ganz unmöglich machte, indem sie mit der Moralität Unglückseligkeit im Ganzen verbände, und mein reines Vernunftstreben durch das empirische unendlich schwächte.

„Wenn ich will" — d. h. ich werde nicht durch Einwürkung der Natur dazu necessitirt, sondern ich schreite nur dann fort im Guten, wenn ich alle Kräfte meiner moralischen Vernunft aufbiete. Ohne diesen Zusatz würde die moralische Triebfeder gelähmt, und die ächte, sittliche Selbstthätigkeit unterdrückt, wie dieß in dem deterministischen Optimismus geschieht, da die Gottheit mich glücklich, und also auch moralisch machen müßte.

Der

Der Beweiß dieses Satzes ist folgender: Das Sittengesetz fordert vollkommene Sittlichkeit. Diese Vollkommenheit ist als ein Ganzes in seiner Totalität für endliche Wesen nie erreichbar. Die postulirte Angemessenheit der Welt, als einer moralische Welt, zu dem Zwecke der Heiligkeit kann also in nichts anderem bestehen, als in der vollkommenen Möglichkeit, dem Ideal der Heiligkeit ins Unendliche sich zu nähern. Folglich ist dieß ein Merkmahl der moralischen Welt. — Die Welt ist moralisch. D. h. a) nicht: es sind in ihr keine Hindernisse der Tugend anzutreffen. Denn ausserdem daß dieß der Erfahrung widerspricht, wäre eine solche Welteinrichtung nicht einmahl dem Zwecke der sittlichen Ausbildung angemessen, welche nur im Kampfe gedeihen kann: b) auch nicht: diese Hindernisse werden ohne unser Zuthun nach physischen Gesetzen durch Naturkräfte oder durch übernatürlichen Einfluß weggeräumt; denn dieß wäre der Tugend und der sittlichen Selbstzufriedenheit eben so nachtheilig, wie das vorhergehende. Sondern c) diese Hindernisse sind durch möglichsten Gebrauch meiner eignen Kräfte — mit oder ohne physische oder übernatürliche Beyhülfe — überwindlich. Denn, wenn wir wüßten, daß diese Hindernisse schlechthin unbesiegbar wären, daß sie vielmehr bey allem Bestreben zu ihrer Wegräumung und bey dem angestrengtesten Kampfe mit demselben, sich immer ins Unendliche vermehrten; so würde kein standhafter, tugendhafter Vorsatz möglich seyn, sondern wir lebten in einem ewigen, vergeblichen Streite mit uns selbst und im fruchtlos ermüdenden Kampfe mit der ganzen Natur.

Erhielte die Tugend ihren ganzen (alsdann blos äussern) Werth lediglich von ihren physischen Folgen für unsre Glückseligkeit, wäre Glückseligkeit der höchste Zweck und Tugend ihr nur als Mittel untergeordnet: so käme es dabey gar nicht auf freye Selbstthätigkeit an, und die Legalität (welche alsdann die Tugend selbst wäre) dürfte durch bloße physische Wegräumung ihrer physischen Hindernisse befördert werden.

2) Wie meine Moralität würksam wird, so steigt in gleichem Verhältniß (natürlicher Weise) auch meine persönliche Selbstzufriedenheit und die Harmonie meiner Neigungen mit der Forderung des Sittengesetzes ins Unendliche fort. — Wäre das Fortschreiten endlich, nur auf eine gewisse Zeit beschränkt: so könnte auch das Bewußtseyn desselben nur wenig belohnen; denn Anfangs ist die tugendhafte Anstrengung sehr mühsam und schmerzlich, ihr Erfolg sehr unvollkommen. Im Fortgange ändert sich dieß allmählig.

3) Eben dieses Steigen meiner Zufriedenheit, eine Würkung meines Fortschreitens im Sittlichguten, äussert die Gegenwürkung auf meine moralische Gesinnung, die Hindernisse derselben zu vermindern, und ihr selbst neue Stärke und Festigkeit zu verschaffen.

4) Durch alles dieß wird eine Einschränkung der Sittlichkeit und des Wohlseyns nach der andern weggeräumt, eine Annäherung zu dem Ideal der Heiligkeit und Seligkeit bewürkt, und das Mißverhältniß zwischen dem Wohl-

Wohlbefinden und dem Wohlverhalten schon auf diese Art in Ansehung meiner verringert, und der zweckmäßigen Proportion näher gebracht.

Dieß läßt sich durch das Beyspiel eines Menschen erläutern, der sich lange Zeit in der Tugend übt, und eben darum immer weniger Schwierigkeit und mehr innerliche Belohnung des Bewußtseyns darinn findet.

§. 191.

5) Indem ich dieß alles (§. 190.) nicht nur in Ansehung meiner, sondern auch in Ansehung aller andern endlichen vernünftigen Wesen annehme: stelle ich mir eine Gesellschaft vernünftiger Geister vor, die alle insgesammt in subiektiver Moralität und in persönlicher Selbstzufriedenheit harmonische Fortschritte machen, und worinn iedes Glied, diesen Fortschritten gemäß, das Seinige dazu beyträgt, Sittlichkeit, Wohlseyn und die zweckmäßige Proportion zwischen beyden zu befördern.

Aus der Erfahrung von den Folgen, die aus den vereinigten Bemühungen einer Gesellschaft gutdenkender Menschen für irgend einen guten und moralischen Zweck entstehen, läßt sich diese idealische Vorstellung erläutern.

§. 192.

Unsterblichkeit.

Soll in einer moralischen Welt (§. 188.) das endliche vernünftige Wesen ins Unendliche hin Fort-

schritte machen können in der Tugend und in der Zufriedenheit mit sich selbst (§. 190. 191.): so muß ich ferner annehmen:

6) Ich selbst und iedes endliche vernünftige Wesen hat eine ins Unendliche fortgehende Lebensdauer, worinn ein unendliches sittliches Fortschreiten möglich ist — Unsterblichkeit.

§. 193.

Unsterblichkeit, theoretisch betrachtet.

Diese Unsterblichkeit läßt sich zwar nicht theoretisch erweisen; es ist aber auch kein Beweis für das Gegentheil davon aus theoretischen Gründen möglich; vielmehr stimmt diese (praktisch nothwendige) Vorstellungsart mit der Analogie der erkennbaren Natur sehr wohl zusammen.

Unsterblichkeit in moralischem Sinne bedeutet: eine ewige Fortdauer meiner lebendigen Existenz als moralisches Wesen. Die einzelnen Merkmahle dieses Begriffes sind also

1) Fortdauer des Subiekts unsres Bewußtseyns nach dem Tode des Leibes.

2) mit Bewußtseyn.

3) in Ewigkeit

4) zu und mit moralischer Vergeltung.

Theoretisch läßt sich diese Unsterblichkeit nicht beweisen.

1. Nicht

1. Nicht aus Erfahrung. Denn diese reicht nicht weiter als bis ans Grab. Wir haben nicht nur von ewiger moralischer Fortdauer weder eine innere noch äussere Erfahrung, sondern wir werden auch nie dazu gelangen, auch nach dem Tode des Leibes nicht, weil es widersprechend ist, eine Erfahrung von etwas Gränzenlosen in irgend einer bestimmten Zeit sich zu erwerben. Denn wie könnten wir die gränzenlose Zukunft anticipiren?

2. Nicht aus der Analogie, also nicht einmahl mit Wahrscheinlichkeit. Analogie begründet überhaupt keinen Schluß, sondern giebt nur Winke zum Nachforschen. Es ist aber auch gar kein ähnlicher Fall vorhanden, der zu einem analogischen Schlusse führen könnte. Alles, was man gewöhnlich in dieser Absicht anführt, ist eigentlich ganz heterogen. „Die des Winters halb erstorbene Gewächse leben im Frühling wieder auf." Allein hier bleibt das sichtbare Organ unverletzt, und zeigt nur eine neue Entwickelung. „Nichts geht verlohren in der Natur." Allein es würkt und erscheint anders; es kommt in neuer Gestalt hervor. Statt der gänzlich abgestorbenen und vermoderten Pflanze erscheint aus den Saamen eine neue, aber nie die vorige wieder.

3. Nicht a priori aus der Natur der Seele. Denn von dieser ist für uns keine Erkenntniß möglich, welche die Gränzen unsrer Erfahrung überschreitet. Die Critik der reinen Vernunft hat den dialektischen Schein der Schlüsse aufgedeckt, wodurch man eine rationale, die Erfah-

fahrung überschreitende Psychologie zu Stande zu bringen versucht hat. Sie beruhen insgesammt auf einer Verwechselung des Bewußtseyns mit dem realen Subiekt desselben, der Vorstellung Ich mit dem Ich selbst. Unbeantwortlich bleiben, wenn man sich nicht durch transscendentale Trugschlüsse täuschen läßt, alle dahin gehörige Fragen, als: Ist die Seele eine eigne Substanz, oder sind die innern Erscheinungen blos das Resultat einer gewissen Verbindung andrer Substanzen? Kann sie als Substanz nicht vernichtet werden? Ist sie einfach oder zusammengesetzt? Kann eine einfache Substanz nicht vernichtet werden? Kann ihre Kraft nicht durch Nachlassung (remissio) allmählig verschwinden? Kann sie nicht, wenn sie auch als Substanz fortdauert, das Bewußtseyn verlieren, ihr lebendiges oder vernünftiges Daseyn, den Zusammenhang mit der vorigen Existenz? Dauert sie als moralisches Wesen in einem Zustande der Vergeltung fort?

Theoretisch läßt sich aber auch die Unsterblichkeit der Seele nicht widerlegen.

1) Nicht aus Erfahrung. Nicht aus innerer; denn wir leben ia noch. Nicht aus äusserer; denn dadurch erfahren wir nur, daß die äusserliche Communication zwischen uns und einem leiblich verstorbenen Menschen aufhört, und daß die innern Erscheinungen (wofern sie fortdauern) nicht mehr von den sonst gewöhnlichen äussern Erscheinungen begleitet werden.

2. Nicht

2) Nicht aus der Analogie der Erfahrung. Denn es findet sich hier nichts Analoges. Die bloße Unbegreiflichkeit aber und der gänzliche Mangel an aller Analogie ist kein Beweiß der Unmöglichkeit. Für die Möglichkeit und Realität des Unbegreiflichen überhaupt giebt es unzählige Analogien.

3) Nicht a priori aus der Natur der Seele. Denn diese kennen wir nicht. Wer kann beweisen, daß sie Materie sey? beweisen, daß alle Materie zerstört werden müsse? Die Einheit des Bewußtseyns stimmt überhaupt mehr für die Einfachheit der Seele. „Aber die Würkungen, die wir der Seele zuschreiben, hängen doch von den Körper ab. Das lehrt Erfahrung, und sie berechtigt uns also zu dem Schlusse, daß Zerstörung des Körpers das Bewußtseyn endige.“ — Scheinbar ist dieser Gedanke allerdings, und wenn keine Gründe für das Gegentheil vorhanden wären, so wäre diese Vermuthung die wahrscheinlichste. Allein die Erfahrung lehrt uns doch nur, daß jetzt eine solche Verbindung zwischen Seele und Körper da sey; daraus folgt aber wenigstens nicht strenge, daß die gegenwärtige, an dieses Organ geknüpfte, die einzig mögliche Würkungsart des Geistes sey, daß derselbe nicht ohne ein solches Werkzeug leben und würken oder sich kein andres brauchbares Organ bilden, oder ein solches ohne sein Zuthun erhalten könne.

Die bloße Spekulation entscheidet also weder für noch gegen Unsterblichkeit. Die praktische

tische Vernunft ist dagegen durchaus für dieselbe, und sie entscheidet.

Eben so kann auch die weitere Entwickelung dieser Lehre und das Urtheil über die Beschaffenheit dieses Zustandes nach dem Tode, weder nach Grundsätzen der Erfahrung, noch nach spekulativen Principien a priori angestellt werden, sondern muß ebenfalls lediglich an dem Leitfaden der praktischen Vernunft fortgehen.

Dieser Zustand nach dem Tode muß so gedacht werden, wie es unsere sittliche Bestimmung erfordert. Dazu gehört

1) Fortdauer der wesentlichen Formen der Menschheit; der Sinnlichkeit (Raum und Zeit); des Verstandes (Categorien) und der Vernunft (Ideen). Denn diese gehören zum Wesen des Menschen. Ob wir eben diese Formen auf dieselbe Art, auf den nehmlichen Stoff, auf eben die Gegenstände anwenden, wie ietzt; ob der Gebrauch unsers Seelenvermögens an dieselben Bedingungen gebunden seyn wird, an dieselben oder überhaupt an Organe — dieß läßt sich weder aus theoretischen noch aus praktischen Gründen beurtheilen.

2) Das Daseyn solcher Verhältnisse, ohne welche der sittliche Zweck nicht erreicht und befördert werden kann. Ohne Bewußtseyn des sittlichen Zustandes wäre keine moralische Vergeltung möglich; dieses ist daher nothwendig. Ob dazu auch eine specielle Erinnerung der einzelnen empirisch erscheinenden Handlungen des leiblichen Lebens nöthig ist? können wir nicht mit

Zuver-

Zuverläßigkeit ausmachen. Nicht alles, was uns in dem gegenwärtigen Leben entweder sinnlich interessirt, oder auch moralisch heilsam ist oder scheint, ist zu dem sittlichen Zweck schlechterdings nothwendig, und kann also mit Gewißheit in dem künftigen Zustande als vorhanden vorausgesetzt werden. — Die Frage ob sich Freunde und Bekannte dort wieder erkennen, ihre irdischen Freundschaften fortsetzen können und dergl., ist daher keiner gewissen Entscheidung fähig.

Der Versuch, uns ein Bild von dem künftigen Zustande in der Phantasie auszumahlen, führt zu einer zwecklosen Schwärmerey, welche sogar unserer sittlichen Bestimmung hier auf Erden hinderlich seyn würde. — Wir dürfen uns also diesem schwärmerischen Hange nicht überlassen.

Vergl. Plato's Dialogen, z. B. den Phädon.

Lehren und Meynungen der Sokratiker über Unsterblichkeit, von M. Wilh. Gottl. Tennemann. Jena 1791.

Mos. Mendelssohns Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele. Berlin 1760. 1776.

Anti-phädon (von C. Spazier.)

Petri Pamponatii tractatus de immortalitate animae — denuo edidit M. *Bardili*. Tubing. 1791. 8.

Kants Träume eines Geistersehers. Riga 1766. 8.

Rein-

Reinhold's Briefe über die Kantische Philosophie. Achter bis eilfter Brief.

Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, aus dem Begriff der Pflicht. Eine Preisschrift v. L. H. Jakob. Züllichau 1790. 8.

Versuch einer Prüfung des von Herrn Jakob aufgestellten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Leipz. 1793. 8.

Julius, oder von der Unsterblichkeit der Seele, v. Joh. Friedr. Häseler. Braunschweig 1790. 8.

An sint officia, ad quae hominem natura obligatum esse demonstrari nequit, nisi posita animorum immortalitate — auct. M. *Hauff*. Stuttgard 1790. 8.

Einige Vorlesungen v. Kästner.

Campe Versuch eines neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Deutsches Museum 1790. B. II. S. 195. ff.

Blicke über das Grab. 1790.

(Claudius) Ueber die Unsterblichkeit der Seele. Sämmtliche Werke des Wandsbecker Bothens. Fünfter Theil.

Streithorst's Gründe für unsre Fortdauer aus der Astronomie (Deutsche Monatsschrift. 1792. November. S. 202 ff.).

§. 194.

Beste Welt.

Die Vollkommenheit einer moralischen Welt (§. 189.), schließt aber nicht blos die unendliche Fortdauer und dadurch mögliche Fortbildung und innere Beseligung der vernünftigen Wesen in sich, sondern sie erfordert auch zu gleicher Zeit eine harmonische Einrichtung der übrigen Dinge, ihrer Verbindung und Gesetze, zu Beförderung des vernünftigen Endzwecks. Wir müssen also annehmen

7) eine solche Einrichtung der Welt und ein solches Verhältniß der Naturgesetze zu dem Sittengesetze, vermöge deren der ganze Einfluß der Naturkräfte auf den sinnlich beschränkten Menschen dem vollständigen idealischen Endzweck der Vernunft im Ganzen würklich entspricht, so daß

a) die allmählige Entwickelung unsrer Menschheit und moralischen Freyheit, d. i. die Losmachung des Willens von dem Despotismus der Begierden, in der würklichen Verknüpfung des Menschen mit der Natur, im Ganzen möglich und folglich keine unvermeidliche Nothwendigkeit vorhanden ist, sich von den sinnlichen Begierden beherrschen zu lassen.

b) daß auch der beabsichtigte Zweck einer, mit der Befolgung sittlicher Gesetze harmonisch zusammentreffenden, Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste, nach dem bestimmten Verhältniß der Natur und

der Freyheit zu einander, würklich erreicht werden kann — wenn gleich das sinnlich beschränkte Wesen (wie z. B. der Mensch) weder jene große Veranstaltung zur Bildung der Menschheit, noch diese vollkommene Uebereinstimmung, in irgend einem Zeittheile seiner Existenz anschauend erkennen kann.

§. 195.

Diese Harmonie (§. 194.) muß zwar in der Sinnenwelt vorhanden seyn, weil Empfindung des Wohlseyns nur in dieser sinnlichen Einrichtung statt findet. Sie ist aber deshalb nicht aus den Gesetzen der sinnlichen Natur erkennbar, sondern in höhern, blos vernünftig denkbaren, nothwendigen Gesetzen und in unbekannten Gründen aller Erscheinungsregeln gegründet.

Anmerkung.

Ueber den Optimismus, und seine verschiedenen Formen.

Die beste Welt oder der Gegenstand des Optimismus ist ein Ideal entweder blos der empirischen, oder blos der reinen, oder der reinen und empirischen Vernunft in ihrer Verbindung.

Erstens: ein Ideal blos der empirischen Vernunft: Die größte Summe von Wohlseyn, durch physische Gesetze bewürkt, worunter die (sogenannten) moralischen nur mit begriffen sind, als Mittel das Wohlseyn zu befördern. Dieß ist die Welt nach dem Leibnitzischen Optimismus, welcher, seiner Natur nach, der Moralität in hohem

Grad

Grade schädlich werden kann; denn er legt der Moralität nicht an sich und um ihrer selbst willen, sondern nur in Bezug auf Glückseligkeit einen (äussern) Werth bey, und läßt mich alles von der Natur, nichts von meiner Freyheit erwarten. — Wegen der anscheinenden Härte dieses Urtheils, welches doch weder die Person des großen Leibnitz, noch den Charakter der Vertheidiger dieses Systems trift — beziehe ich mich vornehmlich auf die Beweisgründe, wodurch Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion (Berlin 1787.) S. 120. ff. 156. ff. dasselbe gerechtfertigt hat. Ein großer Irrthum bleibt auch immer ein großer Gedanke.

M. vergl. Schwab über eine ungerechte Beschuldigung der Leibnitzischen Lehre von der besten Welt in Schmids Moralphilosophie (Eberhards philos. Archiv. Band 1. St. 3. S. 48 — 62.)

Zweytens: ein Ideal der reinen Vernunft: vollkommene und ungehinderte Moralität — ohne übereinstimmendes Wohlseyn.

Dieses Ideal widerspricht der Natur endlicher und darum iederzeit auch äusserlich bedürftiger Wesen, und es läßt sich nicht einmahl ein anhaltendes Bestreben denken, es durch Annäherung zu realisiren.

Drittens: ein Ideal der reinen und der empirischen Vernunft. Es verbindet die beyden vorigen Begriffe in Einem Ideal — von einer Harmonie der Natur mit der sittlichen Welt, einer Bestimmung des Wohlseyns zu moralischen Zwecken.

In diesem System macht das reine Ideal die Grundlage aus, womit das blos empirische auf eine solche Art verbunden wird, daß es dem Erstern negativ und positiv untergeordnet ist. D. h. Moralität ist der oberste, höchste Zweck, der allen vorgeht; das Wohlseyn wird

nur so weit befördert, als es iener obersten Bedingung nicht widerspricht, und dem obersten Zwecke beförderlich ist.

Dieses dritte Ideal hat die moralische Würde des Reinen und verbindet damit die Angemessenheit des Empirischen zu unsrer sinnlichen Natur. Es entspricht unsrer ganzen vernünftigen Natur, und ist eben darum einer annähernden Realisirung durch endliche Vernunft gar wohl fähig.

§. 196.

Verhältniß der besten Welt zu unsrer Anschauung.

Weil ich endlich bin, so offenbaret sich diese vollkommene Harmonie mir (und iedem endlichen Wesen) niemahls in ihrer Vollständigkeit, sondern stufenweise in iedem folgenden Zeitpunkte meiner sinnlichen Existenz. Das höchste Gut existirt nothwendigerweise als etwas Unendliches und Ewiges. Das Endliche und Fortschreitende in demselben liegt nur in der Endlichkeit und in dem zeitmäßigen Fortschreiten der Anschauung meines innern und äussern Sinnes. In keinem Zeittheile ist es ganz vorhanden, sondern nur in der Ewigkeit. Das Ganze besitzt ein endliches Wesen nur in der Hoffnung und in der Vernunftidee von Unendlichkeit.

§. 197.

Realität dieser Ideen.

Die Idee von einer solchen Welt, und von einer solchen Art meines Daseyns in derselben (§. 189 bis 196.), läßt sich, was ihre Wahrheit und Gültigkeit

tigkeit betrift, nach Gründen, theils der theoretischen, theils der praktischen Vernunft untersuchen. Auf diese Art kommen zwar verschiedene, aber doch nicht widersprechende Resultate zum Vorschein.

§. 198.

Theoretische Gültigkeit.

Erstlich, theoretisch betrachtet, macht es die Natur unsers sinnlich eingeschränkten Vorstellungsvermögens uns unmöglich, das Daseyn einer solchen Welteinrichtung und einer solchen Art und Dauer unsrer persönlichen Existenz durch Erfahrung — die nur auf das Endliche geht — oder auch durch spekulative Vernunftgründe, die uns nur mit unsern eignen Ideen bekannt macht, denen die würklichen Gegenstände nicht schlechterdings entsprechen müssen — zu erweisen.

Erkennen heißt anschauen und denken. Wenn nun keine Anschauung (unmittelbare Vorstellung) und kein Begriff für uns möglich ist, dann können wir auch keine Erkenntniß erlangen. Von der Welt als einem Ganzen haben wir nur einen Begriff, aber keine Anschauung. Unser Anschauungsvermögen ist sinnlich, und kann daher auf die Beschaffenheit der Welt an sich ganz und gar nicht gehen.

§. 199.

Praktische Gültigkeit.

Zweytens, praktisch betrachtet, bin ich mich des moralischen Gesetzes, und der unbedingten Nothwendigkeit, ihm als vernünftiges Wesen Folge zu leisten, bewußt; Moralität erkenne ich daher als das oberste Gut und als meinen höchsten Zweck. Ich bin mir zugleich des Bedürfnisses der Glückseligkeit und des bedingt nothwendigen Bestrebens nach seiner Befriedigung bewußt. Die Vorschriften meiner empirischen Vernunft, wie ich glückselig werden soll, treffen an sich selbst nicht nothwendigerweise mit den sittlichen Forderungen zusammen. Die Moralität ist also, natürlich betrachtet, nicht mein vollständiges Gut. Ich achte mich verbunden, das moralische Gesetz allem übrigen vorzuziehen, und dem Ziele, das es mir vorhält, standhaft und iedem Hindernisse Trotz bietend nachzustreben. Um dieß der sinnlichen Antriebe ungeachtet, thun und die sittliche Triebfeder unumschränkt würksam machen zu können, muß ich mir den rein vernünftigen und den empirisch vernünftigen Zweck als vereinbar, und zwar nur so vereinbar gedenken, daß das unbedingte und uneigennützige Streben nach dem rein vernünftigen, obersten Gute mich zugleich des empirisch vernünftigen Gutes nicht beraube, und also des vollständigen Gutes (welches beyde begreift) theilhaftig mache. Dieß ist aber nur möglich, unter der Voraussetzung, daß ich ins Unendliche fort mit iedem vernünftigen Wesen fortdauere, und daß eine moralische Welteinrichtung existire.

Ich will und glaube daher, durch das moralische Gesetz und durch die praktische Einrichtung meiner übrigen Natur dazu gedrungen, daß ich, als ein unsterbliches Wesen fortdauere, und daß eine sittliche Welt würklich vorhanden sey.

Anmerkung.

Man muß hier wieder auf die Untersuchungen des §. 167 bis 186. Rücksicht nehmen.

§. 200.

Dieses Wollen ist freylich kein objektiver realer Grund des würklichen Vorhandenseyns, noch auch ein theoretischer Erkenntnißgrund davon oder ein Beweiß, sondern lediglich ein subiektiver aber doch zureichender Grund, diese Vorstellungsart von der intelligiblen Welt, wovon wir doch eine spekulative Idee haben, als die einzige praktisch taugliche, d. h. der einstimmigen Handlungsweise unsrer Vernunft angemessene Art, sich die Welteinrichtung bestimmt zu gedenken — gelten zu lassen, und (da einmahl auf bestimmte Weise gehandelt werden muß) nach ihr zu handlen.

Ueber die Welt und über die Art meiner Existenz in derselben sind an sich mehrere Vorstellungsarten möglich. Da ich den Gegenstand nicht erkenne, so kann meine Wahl unter diesen gedenkbaren Theorien sich nicht dadurch entscheiden, daß ich sie mit dem Gegenstande vergleiche, und sehe, welche darinn gegründet sey, welche nicht? Der Plan meines Lebens kann aber nicht entworfen, die Maximen

meiner Handlungen nicht genau und sicher bestimmt werden, wenn ich nicht für eine von diesen Vorstellungsarten (praktisch, d. h.) so entscheide, daß ich meinen Lebensplan ihr gemäß entwerfe. Mein Wille dringt auf Entscheidung, und entscheidet seinen Zwecken gemäß. Ich ziehe diese, als die vernünftigste und zweckmäßigste Vorstellungsart, allen andern vor, die zwar auch problematisch möglich, aber minder zweckmäßig sind. Wer nichts von Moralität wüßte noch empfände, würde freylich anders entscheiden, so, wie es seine Zwecke forderten; denn auch ihm widerspräche die Erfahrung nicht bestimmt.

§. 201.

Dieser Grund würde freylich zum Glauben nicht zureichen, wenn entweder kein unbedingtes Gebot für Moralität, oder kein bedingt nothwendiges Streben nach Glückseligkeit vorhanden, oder eine andere Verbindungsart dieser beyden collidirenden Bestrebungen (z. B. durch Klugheit oder Erfahrung) möglich, oder wenn endlich der Begriff einer intelligiblen, von der Sinnenwelt unterschiedenen, Welt gänzlich erdichtet, und die erkennbare Welt ein Innbegriff von Dingen an sich selbst wäre.

Dieser allgemeine Grund von einer moralischen Welt (wovon der Glaube an Gottheit und Unsterblichkeit weiter abhängt) ist durch Misverständnisse manchen verdächtig worden. Wenn man den Glauben mit der Erkenntniß verwechselte; wenn man eine eigentliche Erkenntniß dieser Gegenstände für möglich hielt; wenn man Moralität mit dem Streben nach Glückseligkeit identificirte; wenn man den obersten und den vollständigen Zweck der Vernunft für

eine

eine zufällige oder gar willkührliche Gemüthsbestimmung nahm; wenn man die intelligible Welt selbst zu erkennen wähnte, worinn doch diese moralische Ordnung vermißt wurde: so konnte man diese Lehre von dem praktischen Glauben nicht wohl gelten lassen. S. Flatt über dem moralischen Erkenntnißgrund der Religion, Tübingen 1789. Eckermanns theologische Beyträge Band III. St. 1. Altona. 1793. — Ewald über die Kantische Philosophie; Abichts Disput. u. a.

§. 202.

Einstimmung der Theorie.

Allein dieser Begriff von einer intelligiblen Welt, die von der Sinnenwelt unterschieden wird (§. 201.), ist nicht nur zuläßig, sondern auch durch die Spekulation nothwendig, nur unbestimmt, und um deswillen einer praktischen Bestimmung fähig. Diese Bestimmung ist ferner der Spekulation eben so wenig entgegen, als demjenigen, was die Erfahrung lehrt. Denn betrachten wir mit Voraussetzung von der Realität dieser Idee die Welt, so wie unser sinnlicher Verstand sie erkennen kann, so finden wir theils mannigfaltige Bestätigungen derselben in einzelnen Einrichtungen und Gesetzen der Natur *),

*) Man darf diese Bestätigungen der a priori vorausgesetzten sittlichen Zweckmäßigkeit (Endzweckmäßigkeit) eben so wenig in einzelnen Erscheinungen und Vorfällen, die der Sittlichkeit zuträglich scheinen, aufsuchen, als der Physikotheolog dasselbe in Absicht auf physische Zweckmäßigkeit thun darf. Es kommt in beyden Fällen auf Einrichtungen nach Naturgesetzen nur an. Die Berufung

z. B. die Harmonie der natürlichen Neigungen mit dem sittlichen Gesetze; theils mannigfaltigen Stoff zum Zweifel, welcher aber durch unsre Unwissenheit und Eingeschränktheit (da wir weder den Grad der Moralität, noch die Größe der Glückseligkeit in einzelnen Fällen bestimmt und genau zu erkennen vermögend sind) vollkommen begreiflich, und durch Betrachtung derselben unwürksam wird. Unsre Naturforschung empfängt nun eine teleologische Richtung.

Es ist aber ganz etwas anderes, das Daseyn einer moralischen Welt durch Erfahrung bestätigen, oder gegen empirische Einwürfe retten; als dasselbe aus der Erfahrung erst beweisen zu wollen. Das letztere ist unmöglich.

Vergl. Das Buch Hiob.

Der sieben und dreyßigste und drey und siebzigste Psalm.

Der Prediger Salomo.

Leibnitz Essais de Theodicée, sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme, et l'origine du mal. Amsterd. 1710. Deutsch. 1720.

Bülfinger de origine et permissione mali. Tubing. 1743. 8.

Tho-

rufung auf besondre Fälle, wo das Sittlich Böse unerwartet bestraft, oder das Gute zufälligerweise belohnt worden, findet hier nicht statt. Sie ist eine Vermessenheit, die dem ächten Vernunftglauben an eine sittliche Welteinrichtung eher Abbruch, als Vorschub thut, und die gute Sache durch Entstellung dem Spotte preiß giebt.

Thomas Balguy die göttliche Güte gerechtfertigt — herausgegeben v. J. A. Eberhard. Leipzig. 1782. 8.

Neuer Versuch zur Theodicee von J. L. G. Werdermann. Drey Theile. Leipz. 1784. 1793. 8.

Apologie des Misvergnügens und Uebels, von Adam Weishaupt. Frf. u. Leipz. 1786. Zweyte vermehrte Ausgabe 1797.

Villaume vom Uebel in der Welt. 3 Theile. 1787. 8.

Kindervaters Skeptische Dialogen über die Vortheile der Leiden. Leipzig 1788.

Salomon Maimon über die Theodicee. Deutsche Monathsschrift. November 1791. S. 191—212.

Im. Kant über das Mislingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee. Berliner Monathsschrift. September 1791. S. 194 bis 225.

Snell Grundriß einer neuen Theorie des Uebels. (Philos. Journ. f. Moralität ꝛc. B. IV. St. 3. Jena. 1794.)

§. 203.

Gottheit.

Die Idee einer moralischen Welteinrichtung, die sich meinem sittlichen Interesse aufdringt, bedarf einer

einer anderen Idee, wodurch iene eine der theoretischen Vernunft angemessene Haltung bekommt. Dieß ist die Idee von einem moralischen Urheber des Universums, einer Gottheit. Wenn ich mein praktisches Vernunftgeschäfte vollenden, wenn ich mir die moralische Einheit in der Welt vernunftmäßig denken will, so muß ich mir die (intelligible und zwar moralische) Welt als das Werk einer Gottheit gedenken. Ich glaube *) daher

8) an das Daseyn eines Wesens, Eines obersten Princips, woraus die Gesetze der Natur und der Sitten entsprungen sind — eines zureichenden Grundes von den moralischen und physischen Gesetzen und ihrer Harmonie — einer Gottheit.

Der moralische Grundbegriff von der Gottheit ist der Begriff von einen Princip der Möglichkeit (principium essendi) der Einheit des Systems einer moralischen Welteinrichtung. Diese erfordert absolute Uebereinstimmung der Sittlichkeit und Glückseligkeit; folglich eine absolute Harmonie der freyen Kräfte und der Naturkräfte und ihrer Gesetze. Dieß setzt aber einen Urheber dieser moralischen

*) Hier wird dieser Glaube unmittelbar aus dem schon (§. 197—202.) gerechtfertigten Vernunftglauben an die Existenz einer moralischen Welt gefolgert. Die genauere Entwickelung der Gründe und der Natur des religiösen Glaubens wird erst unten (§. 211. ff.) vorgenommen, weil sie durch die weitere Auseinandersetzung des Begriffs von der Gottheit, welche sogleich §. 204. ff. folgen soll, erst ihr völliges Licht erhält.

schen Ordnung voraus, wodurch sie als eine moralische Welt gedenkbar wird.

Der Hauptsatz ist also: es existirt eine Gottheit.

Der Beweiß wodurch dieser Satz zum Glaubenssatz für uns wird, beruht auf folgenden Momenten:

Es ist praktisch nothwendig, eine moralische Welt zu glauben.

Eine moralische Welt aber ist für uns nur alsdann vernünftig denkbar, wenn wir annehmen: es ist ein Gott. Folglich ist es für uns praktisch nothwendig, das Daseyn Gottes anzunehmen. —

Alle Eigenschaften (Merkmahle, Prädikate) der Gottheit werden aus diesem moralischen Grundbegriffe entwickelt. Zuerst bemerken wir gewisse Merkmahle, welche dieser Begriff unmittelbar in sich enthält; dann untersuchen wir die Merkmahle von diesen Merkmahlen und die Erfordernisse der Vernunft, um sich eine moralische Gottheit als möglich zu denken.

Eine göttliche Eigenschaft bedeutet also ein Merkmahl, welches aus dem Grundbegriffe von der Gottheit unmittelbar oder mittelbar entwickelt wird.

Die einzig mögliche Bedeutung unsrer Begriffe von göttlichen Eigenschaften ist symbolisch und analogisch d. h. sie bezeichnen blos unsere Vorstellungsart von dem Verhältnisse Gottes zu Welt, nicht

nicht aber die Gottheit an sich selbst, von welchen für uns kein Erkenntniß möglich ist.

Für den gemeinen, unphilosophischen Menschenverstand wäre es unzweckmäßig, ihn darauf ausdrücklich aufmerksam zu machen, daß wir Gott und seine Eigenschaften an sich selbst durchaus nicht erkennen können. Denn er versteht nicht den Unterschied zwischen dieser und einer analogischen Erkenntniß, er bedarf dieser Unterscheidung nicht, und würde sie sogar zum Nachtheil seiner moralischen Religion misverstehen, als ob Gott z. B. in der That keine Vernunft, Macht, Ewigkeit u. s. w. besäße.

Die philosophirende Vernunft kann diesen Unterschied einsehen, und es ist Bedürfniß für sie, denselben zu kennen, weil sie sonst unvermeidlich bey Zergliederung ihrer Begriffe auf Widersprüche gerathen müßte, deren Entwickelung selbst ihren moralischen Begriff von Gott verdächtig machen und zerstören müßte.

Jede Eigenschaft Gottes kann als ein Bestandtheil des Glaubens an die Gottheit d. i. als Glaubensartikel (articulus fidei) angesehen werden, und man kann diese Glaubensartikel nach ihrem verschiedenen Verhältniß zu dem sittlichen Zweck des religiösen Glaubens auf folgende Weise eintheilen und ordnen.

Einige derselben sind nicht fundamental d. h. ihre Vorstellung hat gar keine Beziehung auf Moralität. Diese sind bloße Objekte einer müßigen Spekulation, problematische Meynungen, welche

sich

sich weder theoretisch darthun, noch durch praktische Gründe zu Gegenständen eines moralischen Glaubens machen lassen. Im eigentlichen Verstande kann man sie daher nicht unter die Glaubensartikel (articuli fidei *moralis*) zählen, weil sie mit dem Grunde des Glaubens (fundamentum fidei), d. i. mit der Moralität, in keinem für uns erkennbaren Zusammenhang stehen. Dergleichen Vorstellungen sind nicht nur für die theoretische, sondern selbst für die praktische Vernunft überschwenglich (transscendent), wie z. B. die Meynung von gewissen innern Verhältnissen in der Gottheit an sich selbst, die gar keine Beziehung auf die Welt und ihre sittliche Einrichtung haben.

Andere sind fundamentell d. h. sie hängen mit der Sittlichkeit, als dem einzig möglichen Grunde des religiösen Glaubens, in unsrer Vorstellung zusammen, und sind daher wahre moralische Glaubenssätze.

Diese haben aber doch einen verschiedenen Rang. Einige betreffen unmittelbare Merkmahle des moralischen Begriffs von der Gottheit, ohne deren Bewußtseyn also gar kein Bewußtseyn dieses Begriffes, folglich auch kein moralischer Gebrauch von demselben möglich ist. Glaubenssätze vom ersten Range (articuli fundamentales primarii, quos salua moralitate nec negare nec ignorare licet. §. 204. 205. 208. 210. f.) Andere betreffen mittelbare Merkmahle des sittlichen Grundbegriffes von der Gottheit, durch deren Entwickelung dieser Begriff nur deutlich, aber nicht ursprünglich bestimmt wird. Aus der sittlichen Forderung entspringen sie, nur durch Beyhülfe gewisser theoretischer Vernunft-

prin-

principien, vermittelst der Spekulation. Würde man aber das contradiktorische Gegentheil von einem solchen Merkmahl annehmen: so gienge selbst der praktische Innhalt und Gebrauch des Grundbegriffes verlohren. Ihr sittlicher Werth ist also negativ. Ihrer Kenntniß bedarf nicht der gemeine Menschenverstand, sondern nur die philosophirende Vernunft. Glaubenssätze vom zweyten Range (articuli fundamentales secundarii, quos salua moralitate quidem ignorare, nec vero negare licet §. 206. 207.)

Jene gehören in die populäre, diese nur in die philosophische Religionslehre. Die nichtfundamentellen Lehren über die Gottheit sind von gar keinem zweckmäßigen Gebrauch.

Wenn der Begriff von der Gottheit einen moralischen Gebrauch haben und Religion begründen soll: so muß das Moralische sogleich als ursprüngliches Grundmerkmahl angenommen, und die übrigen Prädikate müssen erst daraus abgeleitet werden, aber nicht umgekehrt. Darauf gründet sich die Art und Weise, wie in dieser Moraltheologie die göttlichen Eigenschaften aus einander entwickelt werden.

Geht man ursprünglich von dem metaphysischen Begriffe eines Urwesens oder eines realsten Wesens aus, so gelangt man von diesem Punkte nie zu einer moralischen Theologie, nie zur Religion, wofern man anders consequent verfahren will. Die rein metaphysischen Theologen haben daher entweder die moralischen Eigenschaften Gottes geläugnet, wie Spinoza, oder dieselben erschlichen und als fremdartigen Bestandtheil in ihrem spekula-

kulativen Lehrgebäude künstlich angebracht, wie Descartes, Leibnitz und Wolf.

Aus dem empirischen, physikotheologischen Begriffe von der Gottheit läßt sich weder das theoretische Ideal von Unendlichkeit, noch das Merkmahl der Moralität ohne Inconsequenz entwickeln. Die consequente Lehre dieses Systems befördert, statt der Religion, den Aberglauben, und eine sinnliche, niedrige Handlungsweise, statt der reinen Moralität.

Nur die Moraltheologie, welche von sittlichen Grundbegriffen, von moralischer Bestimmung und Welt ausgeht, vermag es allein, dasjenige Ideal zu realisiren, welches allen Forderungen der spekulativen und praktischen Vernunft entspricht und eine moralische Religion begründet.

§. 204.

Praktische Grundbestimmungen des Begriffs von der Gottheit.

Dem Prinzip einer moralischen Welt (§. 203.) müssen wir, um es dieser Bestimmung angemessen zu denken, folgende Grundprädikate beylegen:

1. Vernunft und freyer Wille. Moralische Würksamkeit, die wir der Gottheit, in Absicht auf die Welt, zuschreiben müssen, läßt sich nur durch praktische Vernunft und freyen Willen *) begreifen. Wir legen sie ihr also bey;

*) „Den Begriff von Freyheit, mit der Idee von Gott, als einem nothwendigen Wesen, zu vereinigen,

bey, als die erste Grundbestimmung unsers Begriffs von einem Wesen, von welchem eine moralische Welteinrichtung ihr Daseyn empfangen hat.

2. Erkenntniß der Welt. Denn wir können uns den zweckmäßigen Einfluß eines Wesens auf ein anderes nicht vernünftig denken, ohne diesem Wesen Erkenntniß, also Erkenntnißvermögen d. i. Verstand beyzulegen.

3. Macht d. i. ein Vermögen ausser sich zu würken. Ohne diese Bestimmungen wäre der (moralische) Einfluß der Gottheit auf die Welteinrichtungen und Begebenheiten nicht denkbar.

§. 205.

nigen, hat gar keine Schwierigkeit: weil die Freyheit nicht in der Zufälligkeit der Handlung (daß sie gar nicht durch Gründe determinirt sey) d. i. nicht im Indeterminism, (daß Gutes oder Böses zu thun Gott gleich möglich seyn müsse, wenn man seine Handlung frey nennen sollte) sondern in der absoluten Spontaneität besteht, welche allein beym Prädeterminism Gefahr läuft, wo der Bestimmungsgrund der Handlung in der vorigen Zeit ist, mithin so, daß iezt die Handlung nicht mehr in meiner Gewalt sondern in der Hand der Natur ist, mich unwiderstehlich bestimmt; dann, weil in Gott keine Zeitfolge zu denken ist, diese Schwierigkeit wegfällt." Kant Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Zweyte Ausgabe. S. 58. 59.

§. 205.

Unendlichkeit.

In der moralischen Welt soll absolute Einheit des Systems von Sittlichkeit und Glückseligkeit realisirt werden. Dieser Zweck ist unendlich.

Das Ideal der moralischen Welt schließt also das Merkmahl der unendlichen Vollkommenheit in sich. Ein Wesen, dessen Causalität der moralischen Forderung vollständig entsprechen, und welches der zureichende Grund einer intelligiblen und zwar moralischen Welt seyn soll, darf also mit keinen Einschränkungen gedacht werden. *) Wir sondern also aus demselben Grunde, warum wir überhaupt uns dasselbe gedachten (§. 203.), und warum wir ihm praktische Vernunft, Erkenntniß der Welt und Macht (§. 204.) beylegten, alle mögliche Schranken von den Merkmahlen dieses Begriffes ab. Die Gottheit besitzt demnach

1. höchste Vernunft, d. i. Weisheit;

a) theoretische höchste Vernunft und Weisheit, d. i. Erkenntniß des höchsten Gutes.

b) praktische höchste Vernunft und Weisheit, d. i. Angemessenheit des freyen Willens zum höchsten Guten;

*) Der unendliche Abstand von dem Endlichen zu dem Unendlichen macht einen physikotheologischen Beweiß der Unendlichkeit Gottes schlechterdings unmöglich.

2. höchsten Verstand, d. i. Allwissenheit.

3. höchste Macht, d. h. Allmacht.

§. 206.

Nähere, negative Bestimmung.

Indem wir Weisheit, Allwissenheit und Allmacht (§. 205.) mit demjenigen vergleichen, was in unsrem eignen Bewußtseyn den Stoff zu diesen Ideen giebt, aber gleichwohl das würkliche Daseyn derselben ausschließt: so entstehen folgende negative Erklärungen der Begriffe von den göttlichen Eigenschaften. Der Begriff

1) der höchsten theoretischen Vernunft (§. 205. Num. 1. a.) schließt in sich — Unabhängigkeit der Vorstellung des höchsten Gutes von Sinnlichkeit, als einer Quelle eingeschränkter Vorstellungen von unvollkommenen Gütern;

2) Der Begriff der höchsten praktischen Vernunft (§. 205. Num. 1. b.) oder der Weisheit ist einerley mit dem Begriffe des besten Willens oder der Heiligkeit, und schließt in sich Unabhängigkeit von allem Einflusse der Sinnlichkeit, als einer Quelle von Begehrungen — absolute innere Freyheit, Selbstgenügsamkeit, d. i. Unmöglichkeit eines innern Hindernisses, einer innern Beschränkung der vollkommensten Würksamkeit seines Willens;

3) Der

3) Der Begriff des vollkommensten Verstandes (§. 205. Num. 2.) muß abgesondert gedacht werden von allen Einschränkungen des menschlichen Verstandesgebrauches, durch die Verbindung mit Sinnlichkeit. Der höchste Verstand darf seinen Stoff nicht anders woher bekommen, er muß selbst anschauen, als ein Vermögen intellektualer Anschauung. Seine Erkenntniß ist nothwendig a priori, d. h. sie bestimmt selbst das Daseyn alles dessen, was existirt. — Denn, soll eine Vorstellung mit ihrem Gegenstande übereinstimmen: so muß entweder die Vorstellung den Gegenstand, oder der Gegenstand die Vorstellung bestimmen. Das letzte wäre Sinnlichkeit, endliche Vorstellungsart, folglich bleibt für den Unendlichen nur das Erste gedenkbar.

Vergl. Kiesewetter über das Erkenntnißvermögen der Thiere und der Gottheit (Kosmanns Allg. Magazin für krit. und popul. Philos. B. 1. St. 2. S. 36. ff.).

4) Der Begriff der vollkommensten Macht (§. 205. Num. 3.) setzt Unabhängigkeit von allen äussern Bestimmungen und Hindernissen der Würksamkeit, oder absolute äussere Freyheit, d. i. Unmöglichkeit eines äussern Hindernisses, einer äussern Beschränkung seiner Würksamkeit, voraus.

Theils Folge, theils Bedingung aller dieser Eigenschaften ist

5) unendliche Selbstzufriedenheit oder Seligkeit, d. h. gänzliche Unabhängigkeit seines Zustandes von allem, was ausser ihm selbst vorhanden ist, und gänzliche Uebereinstimmung aller Obiekte mit seinem vollkommensten Willen — im Gegensatze des endlichen, sinnlichen Wohlseyns, der Glückseligkeit. Daher findet in Gott kein Bedürfniß, folglich auch keine eigentliche Neigung und Begierde Statt.

§. 207. a.

Metaphysische Eigenschaften.

Der Begriff eines Wesens, dem die bisher erklärten, zur Begründung einer moralischen Welt unmittelbar erforderlichen, Eigenschaften zukommen, muß, nach den Gesetzen der reinen spekulativen Vernunft, durch gewisse metaphysische Prädikate, als die vernünftig denkbaren Bedingungen seiner Möglichkeit näher bestimmt werden. Wir wenden nehmlich alle reinen Verstandesbegriffe, vermittelst derer wir einen ieden möglichen Gegenstand denken, auf den Begriff der Gottheit an, verbinden sie aber alle mit dem Vernunftmerkmahl des Absoluten, weil die Grundbestimmung (§. 205.) absolute Vollkommenheit, Unendlichkeit ist. Das System der Kategorien bestimmt die Ordnung und Vollständigkeit.

§. 207. b.

Positive Bestimmung.

Wir denken uns diese metaphysischen Eigenschaften Gottes erstens, positiv und rein:

a. (der Quantität nach) Absolute Vollständigkeit des Innbegriffs aller Realitäten, (Wesen aller Wesen). Gott begreift alles. Es fehlt ihm keine Realität.

b. (der Qualität nach). Inbegriff absoluter Realitäten (Realstes Wesen). Jede göttliche Realität ist Urbild der Möglichkeit dieser Realität. Es kommt also der Gottheit keine solche Realität zu, deren Begriff eine Negation implicirt z. B. keine Sinnlichkeit; denn diese ist für Menschen nur darum Realität, weil ihr Verstand nur denken, aber keinen Stoff hervorbringen kann; keine Begierde, weil dieses Streben nach Vereinigung mit andern Gegenständen und nach Veränderung ihres Zustandes nur darum eine nothwendige Realität für den Menschen ist, weil er Bedürfnisse hat und nicht alle Vollkommenheit zu irgend einer Zeit auf einmal in sich selbst besitzt; aus eben dem Grunde keine Perfectibilität, Tugend, Ueberlegung, Selbstbeherrschung, Barmherzigkeit, Billigkeit, Geduld, Versöhnlichkeit u. d. gl.

c. In einem absoluten Subiekte. Alle Realitäten sind in Gott in der vollkommensten Einheit, also absolut nothwendig verbunden; sie machen kein Mannigfaltiges mehr aus. (Ein Ein-

faches Wesen, oder eine absolute Substanz)

Mit absoluter Selbstthätigkeit (Freyes Wesen). Gott besitzt alle Realität durch sich selbst d. h. nicht durch etwas anderes. Seine Thätigkeit wird nicht bestimmt.

und Harmonie (absolut harmonisches Wesen). Daher können die göttlichen Realitäten sich nicht widerstreiten und wechselseitig einander einschränken, wie z. B. Vernunft und Verstand, Verstand und Phantasie, Phantasie und Empfindungsvermögen, Gerechtigkeit und Liebe. — Daher in Gott keine Reue, Aenderung, Vergebung.

d. welches schlechterdings nothwendiger Weise (als Urwesen) existirt. D. h. der Grund von dem Daseyn aller Realität ist nicht ausser diesem Wesen.

§. 207. c.

Negative Bestimmung.

Zweytens, denken wir uns diese metaphysischen Eigenschaften negativ, in Bezug auf die sinnlichen Einschränkungen endlicher Wesen. — Das negative Grundmerkmahl ist: Abwesenheit aller einschränkenden Bedingungen, die bey sinnlichen Gegenständen sich befinden. Dieses sind nehmlich Einschränkungen

a. der extensiven Größe. Alle endliche Vollkommenheiten lassen sich zählen oder messen. Aber hier

hier ist keine Einheit, deren Verhältniß zu dem Ganzen bestimmbar wäre. Unzulänglichkeit jeder Zahl um das Verhältniß dieser Größe zu Raum und Zeittheilen zu bestimmen; Unermeßlichkeit.

α) Nichtseyn aller räumlichen Einschränkungen; Allgegenwart, d. h. nicht — Daseyn der Gottheit in iedem Raume (welches eine Vermischung sinnlicher und übersinnlicher Prädikate, folglich ein Widerspruch seyn würde), sondern — eine Art zu seyn, eine Art des Verhältnißes zu den Substanzen des Universum, die von der Existenz im Raume, als einer beschränkten Existenz verschieden ist. Gott ist nicht hier oder da, noch allenthalben. Die Vorstellung von seiner Existenz, als einer räumlichen, ist der Unendlichkeit widersprechend. Er existirte dann entweder da, wo Cörper existiren, oder er füllte nur die leeren Zwischenräume aus. Was im Raume ist, nimmt einen Raum ein, und ist nicht ausser diesem Raume, sondern es ist in den Gränzen eines gewissen Raumes eingeschränkt. — Aus der Allgegenwart fließt die Unkörperlichkeit, Geistigkeit, (immaterialitas, spiritualitas) Gottes, weil Materie sinnlich im Raume und mit Schranken existirt. Ein blos negativer Begriff, weil wir von einem Geiste keinen positiven besitzen und durchaus nicht darum, weil Gott keine äussere Erscheinung ist, die Prädikate einer innern Erscheinung auf ihn übertragen dürfen. Die Gränzen der Ausdehnung bestimmen die

Figur. Wir legen der Gottheit Unfigürlichkeit, Gestaltlosigkeit bey. Wir dürfen aber eben so wenig die willkührlich angenommene Art, wie unsre Seele existirt, dem Unendlichen beylegen. —

β) aller Zeitschranken; Ewigkeit, d. h. nicht — ein Daseyn zu aller Zeit, sondern ein Verhältniß zu allen Veränderungen im Weltall, das von iedem Zeitverhältnisse unterschieden ist. Gott ist nicht ietzt, noch dann. Für ihn sind die Begebenheiten in der Welt nicht Heute oder Morgen. Dieß sind blos sinnliche Vorstellungsarten.

Da wir blos Obiekte im Raume und in der Zeit anschauen können: so ist also iede sinnliche Anschauung eines Wesens von Gott unmöglich.

b. Der innern Größe. Untauglichkeit ieder endlichen Kraft zum Maasstabe für die Göttliche; Abwesenheit aller denkbaren Grade; Zulänglichkeit der Kraft zu iedem möglichen Effekte. Intensive Unendlichkeit. Diese bezeichnet den innern Unterschied aller göttlichen Realitäten von ieder sinnlich erkennbaren Realität, welche begränzt ist, und Grade haben muß, wie die Empfindung, wodurch sie sich offenbart.

Jede Empfindung von Gott ist unmöglich.

c. Der Relation.

α) Unabhängigkeit des Daseyns der Substanz mit allen ihren Bestimmungen, Nichtseyn aller

aller Zufälligkeiten in der Gottheit; absolute Selbstständigkeit, Unveränderlichkeit. Dadurch wird angezeigt, daß die Gottheit keine Substanz ist, wie eine substantia phaenomenon, wo zu dem Accidentellen etwas Bleibendes angenommen und davon unterschieden, jenes aber nur als bleibend vorausgesetzt, gedacht, nicht erkannt wird.

Folglich sind keine modi in Gott; er ist ganz Wesen und Substanz.

Folglich ist die göttliche Substanz für uns unerkennbar; weil wir eine Substanz nur erkennen durch Beziehung des Veränderlichen auf das Unveränderliche.

β) Abhängigkeit aller göttlichen Thätigkeiten von der göttlichen Kraft, mit Ausschließung jedes andern Bestimmungsgrundes; absolute Selbstthätigkeit, d. i. eine Würksamkeit, die von der Caussalität in der Sinnenwelt unterschieden, indem diese immer bedingt, jene aber schlechthin unbedingt und selbstbestimmend ist.

Hieraus folgt: keine Würkung Gottes, als solche d. i. als unmittelbare Würkung, ist für uns erkennbar, weil sie unbedingt ist. Ein eigentliches Wunder, als solches, ist demnach kein Gegenstand möglicher Erkenntniß.

γ) Nichtseyn aller innern Einschränkung der göttlichen Thätigkeiten durch sich selbst, alles Wider-

Widerstreits; absolute Harmonie. — Die sinnlichen Kräfte können sich selbst wechselseitig einschränken; die göttlichen nicht.

Daher in Gott kein Zorn, keine Beleidigung, keine Versöhnung, keine Reue, keine Vergebung und kein Erbarmen.

d. Der Modalität. Unabhängigkeit des Daseyns von allen andern, ausser ihr selbst; absolute Nothwendigkeit, *aseitas*. — Jede Erscheinung denken wir uns als gegründet in einer andern, als zufällig. Die göttliche Existenz als unbedingt, ungegründet, sich selbst begründend.

Daher ists unmöglich Gott anzuschauen und zu erkennen. Gott kann sich als Gott nicht versinnlichen. Die anschauende Vorstellung von ihm ist ihm allein eigen, und auf keine Weise mittheilbar.

§. 208.

Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit.

In dem Begriffe der praktischen Weisheit (§. 204. f.), oder der Beförderung des höchsten und vollständigen Gutes in der Welt, unterscheidet man, um mehrerer Deutlichkeit willen, drey Eigenschaften, die sich auf die zwey Bestandtheile des höchsten vollständigen Gutes, und auf ihre Vereinigung beziehen, nehmlich: Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Güte

Güte wird der Gottheit beygelegt, insofern alles Wohlseyn in der Welt von ihr abhängt; Heiligkeit, insofern alle Moralität in ihr anzutreffen und gegründet ist; Gerechtigkeit, insofern die göttliche Veranstaltung des Wohlseyns der vernünftigen Wesen dem höhern Zwecke der Beförderung ihres obersten Gutes, d. i. der Sittlichkeit untergeordnet, und diese zur Bedingung des Wohlseyns gemacht worden ist. Gerechtigkeit ist demnach ein mehr bestimmter Begriff, als Güte und Heiligkeit, und keine von beyden kann mit ihr in Collision kommen.

Eine iede Beschränkung der göttlichen Gerechtigkeit durch die göttliche Güte, wäre Ungerechtigkeit, folglich Unweisheit. Gerechtigkeit ist die Vereinigung und Harmonie der Heiligkeit und Güte.

§. 209.

Wahrhaftigkeit, Gnade, Barmherzigkeit, Geduld u. s. w.

Ausser der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit giebt es keine moralische Eigenschaften, die von den genannten verschieden und dennoch der Gottheit nicht unwürdig wären. Was man von andern Prädikaten anführt, ist entweder mit jenen einerley, oder nicht moralisch, wo nicht gar unmoralisch.

So ist z. B. Wahrhaftigkeit, so weit es ein moralischer Begriff ist, in der Heiligkeit schon enthalten, aber keiner bestimmten praktischen Erklärung, als Prädikat der Gottheit fähig, und keine einzelne Thatsache darf daraus bestimmt, oder darnach beurtheilt werden. — Daß die positiven

Theo-

Theologen gerade diese einzelne menschliche Tugend „Wahrhaftigkeit“ besonders angeführt und der Gottheit beygelegt haben, da sie andere menschliche Bestimmungen der sittlichen Handlungsweise, z. B. Mäßigkeit, Keuschheit u. dergl. eben so schicklich oder unschicklich hätten anführen können, ist lediglich um der Offenbahrung willen geschehen, zu welcher Absicht man diesen Begriff nöthig zu haben meynte. — Sie ist das Verhältniß der göttlichen Heiligkeit zu der Wahrheit, als einem Zweck vernünftiger Wesen. So könnte man die Heiligkeit noch in mehrern Verhältnissen zu andern Vernunftzwecken, z. B. zum Leben, zur Gesundheit, zur Gesellschaft denken, und unter eignen Nahmen (als Gesellschaftlichkeit ꝛc.) der Gottheit beylegen, welches noch niemand gethan hat, und wodurch auch die Religionslehre nichts gewinnen würde.

Gnade bedeutet 1) Güte eines Großen und Mächtigen, dem man durch keinen physischen Zwang beykommen kann, und von dem man wegen der Erhabenheit seines Standes keine eigentliche Güte, keine Anerkennung der gemeinen Menschenpflicht gegen gemeine Menschen erwartet. In diesem Sinne ist der Ausdruck ein versteckter Vorwurf, nehmlich eine Anerkennung der bürgerlichen Hoheit mit Herabsetzung seiner menschlichen Würde, die eben in Erfüllung der Pflichten besteht; eine Aeusserung, die demienigen Theil der Großen, der die Menschenwürde noch anerkennet, zuwider und für ihn beleidigend ist. Auf Gott angewandt, die gröbste Lästerung. Soll die Güte durch die Größe der Macht des Gütigen einen größeren Werth erhalten, so muß vorausgesetzt werden, daß in dieser Größe selbst ein Hinderniß der

Güte

Güte enthalten sey, welches bey Menschen in einem zu großen Abstand von dem Bedürftigen allerdings liegt, auf Gott aber durchaus keine Anwendung leidet. 2) Güte auf Kosten der Gerechtigkeit, Erlassung oder Verminderung verdienter Strafe. Beförderung des Wohlseyns ohne und wider den Zweck der Sittlichkeit. Abermahls Verläugnung der Weisheit und Gottes-Lästerung. Von äusserer Gerechtigkeit nachzulassen und zu begnadigen, kann bey Menschen nur deswegen recht seyn, weil ihre Gesetze unbestimmt und die Zwecke derselben nicht immer allgemein und nothwendig sind. Auf Gottes heiliges Gesetz leidet dies keine Anwendung. 3) Nachsicht gegen persönliche Beleidigungen, aus Gefühl der Größe. Paßt nicht auf Gott, weil er überall keiner Beleidigung fähig ist. 4) Unterlaßner Gebrauch von seinem Rechte zu Gunsten andrer. Gottes Rechte collidiren mit dem Rechte und Vortheil keines vernünftigen Wesens. Nimmt man Gnade 5) für eine Güte, der kein Zwangsrecht auf Seiten des Andern entspricht: so ist alles Gnade zu Gott, und sie ist von Güte überhaupt nicht zu unterscheiden.

Barmherzigkeit für Güte, aus Antrieben der Sympathie — ist Schwäche, und kann unmoralisch seyn; statt Wohlthätigkeit gegen Bedürftige genommen, ist sie einerley mit der Güte. Denn alle endliche Wesen haben Bedürfnisse, denen die Gottheit abhilft.

Geduld für die Gesinnung, nicht alle Beleidigungen zu rächen, oder nicht alles Böse zu bestrafen, oder doch nicht mit gleicher Strenge, also

mit

mit Störung der Proportion; Langmuth für die Gesinnung, nicht gleich zu strafen, sondern Besserung abzuwarten — sind ebenfalls Begriffe, die auf unwürdigen Voraussetzungen von Beleidigungsfähigkeit, oder von schwacher Güte, die von den allgemeinen Regeln der Weisheit abgeht, beruhen, und weil sie die Idee von der Gottheit zerstören, und ihrer moralischen Würkung offenbar großen Abbruch thun, allmählig (selbst bey dem Volke) in Vergessenheit gebracht, und zu den übrigen mythologischen Vorstellungen des kindischen Menschenverstandes von eigentlicher Versöhnung u. dergl. verwiesen werden sollten. Unter Langmuth könnte man sich allenfalls die höchste Zweckmäßigkeit in Ansehung der Zeit zu strafen denken. — Gott ist gütig, aber auf eine gerechte Weise, der Zweck des Wohlseyns ist dem Zweck der Sittlichkeit untergeordnet. Bey erfolgter Besserung, die immer ein Beweiß von einem geringern Mangel an Moralität ist, werden natürlich geringere Strafen verhängt, oder die Glückseligkeit wird im Ganzen weniger beschränkt. Begnadigen kann Gott weder mit, noch ohne Satisfaction, aus Barmherzigkeit, weil das Eine sowohl als das andere Ungerechtigkeit wäre. Nur eigne Moralität kann Verdienst geben; nur eignes Verdienst ist Maasstab der Glückseligkeit. — Alle dergleichen Begriffe von Gnade, Erbarmung, Geduld, Versöhnung u. s. w. sind Folgen des moralischen und religiösen Empirismus, da man die göttlichen Eigenschaften nicht nach Begriffen und Zwecken der reinen praktischen Vernunft, sondern aus der natürlichen oder vermeyntlich übernatürlichen Erfahrung, und dem Zwecke der Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen suchte. Man setzte das physische empirische Gut über

das

das reine und moralische, statt daß die Vernunft diese Ordnung umkehrt.

§. 210.

Verhältnisse Gottes zur Welt.

1. Als allmächtiges Urwesen, d. h. als erstes und ewiges Princip alles Daseyns der Substanzen, heißt Gott, Schöpfer und Erhalter.

2. Als heiliges Wesen, d. h. als Realgrund aller Moralität durch die Vernunft — Gesetzgeber.

3. Als gütiges Wesen, d. h. als Princip aller Natureinrichtungen und Begebenheiten, die auf das gemeine Wohl abzielen; Regent.

4. Als gerechtes Wesen, d. h. als oberster Bestimmungsgrund aller Proportion der Glückseligkeit zu der Sittlichkeit vernünftiger Wesen, wird er ihr Richter genennt.

Auf diese vier Verhältnisse gründet sich die Religion. Schöpfung und Erhaltung ist die allgemeine Bedingung aller übrigen. Als heiliger Gesetzgeber wird Gott verehrt, als gütiger Regent geliebt, als gerechter Richter gefürchtet. Die wahre Furcht Gottes (nicht Furcht vor Gott, welche unsittlich ist) vereinigt Ehrfurcht und Liebe. S. unten die Lehre von den Religionspflichten.

Ueber die Schöpfung vergl. man Hrn. Prof. Heydenreichs Antrittsprogramm: Adumbratio

quaestionis, num ratio humana sua vi et sponte contingere possit notionem creationis ex nihilo. Lipsi. 1790.

§. 211.

Theoretische Gültigkeit dieser Begriffe.

Durch spekulative Gründe erkennen wir zwar die logische Möglichkeit d. i. Denkbarkeit, aber nicht einmahl die reale Möglichkeit des Daseyns, geschweige denn das würkliche Daseyn eines solchen Wesens, iedoch eben so wenig die Unmöglichkeit und Nichtexistenz desselben. Die Natur unsres Vorstellungs- und Erkenntnißvermögens macht uns aber die Unmöglichkeit vollkommen begreiflich, iene Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu beurtheilen.

§. 212.

Fortsetzung.

Die reine Vernunft enthält die allgemeine Idee von einem Wesen, dessen Begriff die oben (§. 207.) erklärten metaphysischen Eigenschaften der Gottheit, als seine Merkmahle enthält; sie findet es auch ihren Grundsätzen und Zwecken schon in theoretischer Absicht am gemäßesten, diesen Begriff durch die Prädikate „Vernunft und Willen“ näher zu bestimmen, und mit ihrer Erkenntniß von der Welt auf diese Art zu vereinigen. Allein wenn sie gleich nichts ihren Gesetzen Gemäßeres (Vernunftmäßigeres) über die Gründe der Sinnenwelt und ihres Zusammenhanges bestimmen kann, als eben

diesen

diesen Begriff von einer Gottheit, als Intelligenz: so kann sie doch keine absolute Unmöglichkeit des Gegentheils einsehen (sie müßte denn ihre Unwissenheit selbst zur Erkenntnißquelle machen), und es ist auch kein Nöthigungsgrund für sie da, über die Frage bestimmt zu entscheiden. Mithin bleibt dieselbe unentschieden.

Anmerkungen.

1. Der ausführliche, aus der Natur der menschlichen Vernunft entwickelte, Beweiß der Unzulänglichkeit spekulativer und überhaupt theoretischer Vernunftgründe, um die Begriffe von einer Gottheit für den moralischen Zweck hinreichend zu bestimmen, und ihre Realität ausser allen Zweifel zu setzen, gehört in die Critik der reinen Vernunft. — Was die Theorie und Spekulation würklich in dieser Absicht leisten kann, muß die Metaphysik der übersinnlichen Natur angeben. Hier stehen bloß die Resultate, als Lehnsätze aus jenen beyden Wissenschaften.

2. Wir bemerken hier einige Schriften, worinn die hier (§. 211. 212.) aufgestellten, meist negativen Sätze ausgeführt, oder doch vorbereitet sind. Sie sind theils dogmatisch, theils skeptisch, theils kritisch.

a. Dogmatische Schriften:

Wilhelm Derhamms Physikotheologie, aus dem Engl. Hamburg 1730. 8.

Dessen Astrotheologie, aus dem Engl. Hamburg 1765. 8.

(Der Brontotheologien, Insektotheologien, Testaceotheologien und andrer mislungener Nachahmungen von Leffer u. a. nicht zu gedenken.)

Nieuwentyt Weltbetrachtung zur Erkenntniß Gottes, aus dem Holländ. mit Anmerkungen von Segner. Jena 1747.

Descartes dissertatio de methodo recte vtendi ratione et veritatem in scientiis investigandi — Meditationes de principiis philosophiae — Principia philosophie.

B. de Spinozae Ethica — Deutsch von Wolf 1711. — von Ewald. Gera 1790.

Christiani Wolfii theologia naturalis. Frf. 1736. 1737. 2 Tomi. 4.

Dessen Widerlegung des Spinoza, im Anhang zu der deutschen Uebersetzung der Ethik. Frf. und Leipzig 1711.

Bülfingeri Dilucidationes de Deo, mundo et generalibus rerum affectionibus. Tubing. 1725. Edit. 3. 1746. 4.

Crusius Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten. Leipzig 1745. Zweyter Theil, die theoretische natürliche Theologie.

Samuel Clarke von dem Daseyn und den Eigenschaften Gottes, aus dem Engl. Braunschweig 1756. 8.

Trembley Instruction d'un pere à ses Enfans sur la religion naturelle et revelée. III. Tomes. Deutsch. Leipz. 1776—1779.

Ch. Bonnet Contemplation de la Nature. Amst. 1764. 2 T. 8.

H. S. Reimarus Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. 6te Aufl. mit Zusätzen von J. A. Hinr. Reimarus Hamb. 1791. 8.

Ebendess. Betrachtungen über die Triebe der Thiere. 3te Ausg. Hamburg 1773. 8.

J. A. H. Reimarus über die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion. Hamburg 1787. 8.

Häselers Betrachtungen über die natürliche Religion.

Plat-

Platners Philosophische Aphorismen. Erster Th.

Polz Natürliche Gottesgelahrheit. Jena 1776.

J. A. H. Ulrich theologia rationalis. Ien. 1789.

J. A. Eberhard Vorbereitung zur natürlichen Theologie. Halle 1781. 8.

Gott. Einige Gespräche von J. G. Herder. Gotha 1787.

M. Mendelsohns Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Erster Theil. Berlin 1785. Veränderte Aufl. Berlin 1786.

b. Skeptische Schriften.

Cicero de natura Deorum.

Vanini Amphiteatrum aeternae providentiae.

David Hume Dialogues concerning natural Religion. 2 Edit. Lond. 1779. Uebersetzt (vom Hrn. v. Blankenburg), mit e. Gespräch über den Atheismus, von E. Platner. Leipz. 1781. 8. — M. vergl. Joseph Priestley's Briefe an einen philosophischen Zweifler, in Beziehung auf Hume's Gespräche, das System der Natur, und ähnliche Schriften. A. dem Engl. Leipz. 1782.

Hume Untersuchung über den menschlichen Verstand, übers. v. Tennemans. Jena 1793. Eilfter Abschnitt. Von der besondern Vorsehung und einem künftigen Leben.

Jacobi über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Hrn. Möf. Mendelsohn. Neue Aufl. 1790.

Die Resultate der Jakobischen und Mendelsohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen (Witzenmann). Leipzig 1786.

Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion. Berlin 1781.

J. G. Zierlein's Briefe über die Frage: sagt denn die Vernunft in der That so viel über Gott und seine Eigenschaften, als die Bibel? Berlin

1781. (Beyläufig: Wenn die letztere mehr sagen sollte, als die Vernunft beweisen kann, so käme es nur darauf an, zu untersuchen, ob sie auch die Stelle des mangelnden Vernunftbeweises in Absicht auf gegründete, d. h. vernünftige Ueberzeugung, hinlänglich vertritt — ob die Vernunft etwas anderes an die Stelle der fehlenden Demonstration darbietet, was iene Beweisart praktisch entbehrlich macht — ob endlich dasienige, wofür die Vernunft auch keine praktisch zureichende Glaubensgründe besitzt, dennoch einem wahren, sittlichen Bedürfnisse des vernünftigen Wesens abhelfen könne? — Diese ganze Manier, den biblischen Schriften und Lehren auf Unkosten der Vernunft einen Werth zuzusichern, muß ihren letzten Zweck verfehlen, und sogar mehr, als irgend etwas selbst zerstören. Kann man den Werth einer guten Sache nur mit Herabsetzung der edelsten Naturgabe, der alles schätzenden, allen Werth bestimmenden Vernunft erheben? Der entgegengesetzte Weg führt sicher zum Ziele, obgleich das Uebernatürliche einer Offenbahrung im strengsten Sinne dabey ins Gedränge kommt. Z. disputirt indeß doch nur mit Vernunft gegen die Vernunft (in ihrem dialektischen Gebrauche), und zeigte in diesem Streite selbst eben so viel Vernunft als reine Gesinnung, statt daß es ehedem frommer Ton unkultivirter Köpfe war, über die Vernunft zu seufzen, und ietzt vornehmer Weltton eines inhumanen Herzens werden will, ihrer zu spotten, und den blinden, politisch oder despotisch zuträglichen, Glauben statt ihrer auf den Thron zu setzen.)

c. Kritische Schriften.

Kants Critik der reinen Vernunft. Zweyte Ausgabe. Vorrede S. XXIV — XXXV. S. 595 bis 732.

Dessen Critik der praktischen Vernunft, Critik der Urtheilskraft, Prolegomena und Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft.

Dessen

Dessen Naturgeschichte des Himmels.

Dessen Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration für das Daseyn Gottes. Königsb. 1764.

Abhandlung über die Unmöglichkeit eines Beweises vom Daseyn Gottes, aus bloßer Vernunft. Nürnberg 1791.

L. H. Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. Halle 1782.

Dessen Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der Metaphysik S. 482 — 535.

Dessen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriff der Pflicht. Züllichau 1790. 8.

Dessen Ueber den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes. Liebau 1791. 8.

Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band 4ter und 7ter Brief. Zweyter B.

Karl Heinrich Heydenreichs Betrachtungen über die Philosophie der Natürlichen Religion. Erster Band. 1790. Zweyter Band. 1791. — die erste systematische Bearbeitung der Natürlichen Theologie nach Prinzipien der Vernunftkritik.

Ebendess. Grundsätze der moralischen Gotteslehre. Leipz. 1792.

Schaumanns Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens. Halle 1793.

Tieftrunk de modo Deum cognoscendi. Hal. 1792.

Philosophische Betrachtungen über moralische Welt, Gottheit und Unsterblichkeit der Seele (im Philos. Journ. f. Moralität ꝛc. B. II. St. 1.).

Die Idee der Gottheit im Verhältniß zu den Grundtrieben der Menschheit. (Philos. Journal. B. III. St. 1.)

§. 213.

Praktische Gültigkeit.

Was durch bloße Spekulation nur als vernünftige theoretische Hypothese, um die zweckmäßige Einrichtung der Sinnenwelt zu erklären, und als eine den zufälligen Zwecken der Naturforschung günstige Voraussetzung erkannt wird, das erscheint hier als eine praktisch nothwendige Hypothese. Es ist nehmlich (wie oben erwiesen worden §. 188.) praktisch nothwendig, eine moralische Welt anzunehmen. Die Existenz derselben können wir uns aber nur dann gedenken, wenn wir ein höchst vernünftiges Wesen als Bestimmungsgrund ihrer Gesetze voraussetzen, d. h. eine Gottheit glauben. Das moralische Gesetz macht es uns also in unserm Bewußtseyn nothwendig, hierüber zu entscheiden, und die theoretisch vernünftigste Behauptung über das Prinzip der Weltreinheit, der Unzulänglichkeit ihrer Beweisgründe ungeachtet, als wahr gelten zu lassen, und ihre Gründe als zureichend anzunehmen. Für uns als moralische Wesen existirt also eine Gottheit, weil es uns unendlich interessirt, das oberste Vernunftgesetz, welches wir durch reine Vernunft über alles ehren und achten müssen, auch von ganzem Herzen lieben, und mit Einstimmung der empirisch angewandten Vernunft, also mit ungetheiltem Bestreben ausüben zu können. Lieben können wir dieses Gesetz nur alsdann, wenn wir die möglichste (ohnehin schuldige) Beobachtung desselben als einen Grund ansehen, der uns zu der Hoffnung eines genau angemessenen Wohlseyns berechtigt. Diese Hoffnung ist aber grundlos, wenn keine moralische

lische Welteinrichtung existirt, als deren Realgrund wir uns nur die Gottheit vorstellen können.

Man kann eben diesen moralischen Beweis auch auf folgende Weise vorstellen:

Durch unsre praktische Vernunft sind wir gedrungen, uns und die freyen Vernunftwesen überhaupt als Endzweck zu betrachten und zu behandlen. Um dieß zu können und um die Moralität allen andern vorzuziehen, müssen wir voraussetzen, daß in der Natur würklich alles darauf abzwecke, daß also die Welt dem moralischen Zweck der Vernunft gemäß eingerichtet sey. Eine Einrichtung der Welt nach moralischen Zwecken können wir uns nur denken, wenn ein moralisches Wesen die Welt ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach bestimmt hat d. h. wenn ein Gott ist. Folglich nöthigt uns die praktische Vernunft, einen Gott zu glauben. Sonst würde die Welt und Natur (in unsrer Vorstellung) unsern sittlichen Bestreben widersprechen; die theoretische und praktische Vernunft würden wechselseitig ihre eignen Lehren und Gebote vernichten.

§. 214.

Dieser Glaube stützt sich also auf keine willkührliche Erdichtung eines spekulativ gleichgültigen oder grundlosen Begriffes; er ist kein blinder Glaube; sondern er nimmt das Bedürfniß nur zum Entscheidungsgrunde nach theoretischen Gründen an, die an sich zur sichern Entscheidung nicht zureichten.

§. 215.

Kein Bedürfniß, selbst das oberste und moralische Vernunftbedürfniß nicht, kann die Stelle eines Beweises vertreten. Es giebt also keinen eigentlich so genannten moralischen Beweis fürs Daseyn Gottes, obgleich einen moralischen Grund, für das Daseyn Gottes nach unvollständigen Beweisgründen zu moralischen Endzwecken zu entscheiden.

Lediglich von diesem Mißverstande hängt eine Menge von Einwürfen gegen die Kantische Moraltheologie, und vornehmlich der harte Vorwurf ab, als enthalte sie einen Versuch, den blinden Glauben w der einführen.

Vergl. Kants Critik der reinen Vernunft. Zweyte Ausg. S. 823 bis 859.

Dessen Critik der praktischen Vernunft. S. 192 bis zu Ende.

Dessen Critik der Urtheilskraft. Berlin 1790. S. 263. ff.

Jakob über den moralischen Beweis für das Daseyn Gottes. Liebau 1791.

Wizenmanns Abh. über den Bedürfnißglauben, im Deutschen Museum. Febr. 1787.

Kant: was heißt, sich im Denken orientiren? eine Abh. in der Berl. Monathsschrift. Octob. 1786. S. 304. ff. (Es heißt: sich bey der Unzulänglichkeit der objektiven Vernunftprinzipien im Fürwahrhalten nach einem subiektiven Prinzip

zip der Vernunft bestimmen, d. h. nach einem theoretischen oder praktischen Bedürfniß).

Kleukers neue Prüfung und Erklärung der vorzüglichsten Beweise für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung des Christenthums. Zweyter Theil, welcher eine Critik der neuesten Philosophie der Religion enthält. Riga 1789. — vergl. mit der Recension dieser Schrift in der Allg. Lit. Zeit. 1790. St. 388. — und einige (durch iene Recension veranlaßte) Betrachtungen über die bisherigen Streitigkeiten zwischen Christen und Naturalisten v. D. Semmler, in der Berl. Monatsschr. April. 1791.

Versuch einer nähern Würdigung des Gehaltes obiektiver und subiektiver Gründe in der Lehre vom Daseyn Gottes (im Philos. Journ. für Moral. Rel. und Menschenwohl. B. 1. St. 3. S. 435. ff.).

§. 216.

Anthropomorphismus.

Unser Begriff von der Gottheit giebt uns nur ihre Beziehungen auf die Welt und die Bedingungen an, unter welchen unser Verstand sich dieselbe als möglich vorstellen kann. Er enthält also einen Anthropomorphismus. Dieser ist aber

1) der Reinheit des Begriffs nicht nachtheilig; denn es soll dadurch nicht das Wesen Gottes an sich selbst, oder die inneren Bedingungen seiner

seiner Möglichkeit bestimmt werden. Dieß wäre widersprechend.

2) nicht vernunftwidrig; denn die Prädikate sind lediglich von der Vernunft selbst hergenommen.

3) dem praktischen Interesse so wenig hinderlich, daß es vielmehr nur dadurch befördert wird. Es interessirt uns, als moralische Wesen, nicht was Gott an sich ist (wovon wir auch nichts wissen, noch erfahren können), sondern was er für die Welt und für uns ist. Dazu sind die rein metaphysischen Merkmahle zwar nothwendig, aber nicht zureichend.

Man kann sich in Ansehung dessen, was man von Menschen auf Gott überträgt, einen Anthropomorphismus der herrschenden, verderbten Sinnlichkeit, der empirischen (innern oder gar äussern) Sinnlichkeit, der reinen Sinnlichkeit, des Verstandes, der empirischen Vernunft und endlich der reinen Vernunft denken.

In Ansehung der Art der Ueberzeugung giebt es einen symbolischen und blos analogischen und einen dogmatischen. Der letztere trägt menschliche Prädikate auf Gott an sich selbst über; der erstere bedient sich dieser Vorstellungsart blos, um die Verhältnisse Gottes zur moralischen Welt für unser Vorstellungsvermögen faßlich zu machen.

Der symbolische Anthropomorphismus der reinen Vernunft ist unentbehrlich.

Vergl.

Vergl. Heydenreichs Philos. der natürl. Religion. Zweyter Theil. Vier und zwanzigste Betrachtung, über den Anthropomorphism in der Vorstellung der Eigenschaften Gottes.

§. 217.

Religion.

Die absolute subiektive Bedingung also, die wir in diesem vierten Probleme (von §. 167. an) suchten, unter welcher der Vorsatz das moralische Gesetz auszuüben, standhaft seyn, und die ächt moralische Triebfeder mit ieder andern Triebfeder (vernünftigem Beweggrunde) vereint, und dadurch von bedingt nothwendigen Hindernissen frey werden kann, ist Religion, d. h. die Vorstellung aller Pflichten, als Gebote der Gottheit, die in alle Ewigkeit hin ihre Beobachtung mit denienigen Folgen verbindet, die die Vernunft als ihnen angemessen vorstellt, und die untergeordneten sinnlichen Zwecke der vernünftigen Wesen in eben dem Verhältnisse begünstigt, als diese den obersten sittlichen Zweck an ihrem Theil unverletzlich halten.

Anmerkung.

Die Beziehung der Theologie auf Erkenntniß der Welt, giebt eine Theosophie, eine physische Theologie.

Die Beziehung der Theologie auf den Zweck der Klugheit bringt eine Liturgie, politische Theologie, Theolatrie oder Gottesdienstlichkeit hervor.

Beziehen wir die Theologie auf den Zweck der reinen praktischen Vernunft, d. i. auf Moralität, so entsteht Religion.

Die

Die Lehre von Gott, als Gegenstand der Religion, ist philosophische Religionslehre.

Die Natur der Religion wird in der angewandten Ethik näher erklärt.

Sagt man: religio est modus Deum colendi, so erklärt man dem gemeinen Sprachgebrauche gemäß, was Religion häufig in der That ist, aber nicht philosophisch, was sie seyn sollte.

§. 218. 3.

Verhältniß der Moralität und Religion zu einander.

Moralische Gesinnung kann und soll also durch Religion nicht erst (positiv) hervorgebracht werden, (wie der theologische Lehrbegriff der Sittenlehre es mit sich brächte, dessen Princip oben §. 48 ff. ist widerlegt worden). Sie kann nicht; weil sie selbst ohne Sittlichkeit nicht möglich wäre; sie wird vielmehr dabey vorausgesetzt, als der entscheidende Grund für den Glauben an ihre Gegenstände — Gottheit und Unsterblichkeit. Sie soll nicht; denn die sittliche Gesinnung soll auf einem freyen, uneigennützigen Entschluße beruhen. Hienge dieser Entschluß von der Voraussetzung ab, daß ein Gott ist und daß wir unsterblich sind: so wäre er bedingt, und vom Eigennutz abhängig, also zwar legal, aber keinesweges moralisch.

Die Religion bringt aber nicht nur die sittliche Gesinnung nicht hervor, sondern sie verstärkt auch dieselbe nicht einmahl unmittelbar, sie belebt ihr Prinzip nicht, sie erzeugt keine größere Achtung für die Pflicht, sondern ieder Fortschritt im Sittlich Guten muß unbedingt durch Freyheit geschehen.

Da

Da die Existenz der Gegenstände des religiösen Fürwahrhaltens (objektiv) problematisch bleibt, und nur subiektiv ein Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung ist, so ist diese Vorstellungsart nur (negativ) dazu dienlich, Hindernisse der sittlichen Gesinnung und ihrer Würksamkeit wegzuräumen, ohne daß die Reinheit der Gesinnung, die von ihrer Freyheit abhängt, dabey verlöhre.

Verlieren kann die Moralität darum nichts an ihrer Reinheit und an ihrem innern Werthe durch Religion, weil das, was reine sittliche Gesinnung voraussetzt und aus ihr entspringt, unmöglich dieselbe zerstören kann.

Aber die Reinheit der Gesinnung gewinnt auch durch Religion keinen Zuwachs, weil iene lediglich auf der Achtung für das eigne Vernunftgesetz beruht. Die Tugend des Gläubigen ist daher auch an sich nicht edler, als die Tugend des Ungläubigen oder Atheisten, weil iener Gottes Gebot erfüllt, dieser nicht. Der Glaube macht die Tugend nur würksamer und leichter, so wie der Aberglaube ihr Prinzip verändert und die Reinheit der Gesinnung trübt. *) Der Atheismus besteht nur insofern nicht mit der Tugend, als der religiöse Glaube eine subiektivnothwendige

*) Noch weniger kann die Tugend des Christen durch eigenthümlich Christliche Motive reiner werden; ieder neue Zusatz von Principien der Sittlichkeit, welche eine positive Religion geben konnte, verwandelte diese Religion in Aberglauben und schwächte die Würksamkeit der einzig ächten sittlichen Triebfeder. Das Christenthum belebt nur die reinen (vernünftigen) Motive und macht dieselben anschaulicher.

dige Folge (nicht aber Ursache) der sittlichen Denkungsart ist. M. vergl. Snell (in Idstein) Gedanken über die Frage: Ob und in wiefern sich behaupten lasse, daß der Atheist ein tugendhafter Mann seyn könne? (im Philos. Journal f. Mor. Relig. u. Menschenwohl. B. III. St. 1. u. B. IV. St. 3.).

Wäre im Gegentheil das Daseyn Gottes und unsere ewige Fortdauer apodiktisch gewiß, aus blos theoretischen Gründen, so wäre die Vorstellung davon selbst eine Triebfeder, legal, d. i. den göttlichen Geboten gemäß zu handlen. Diese könnte aber sehr leicht die ächtmoralische Triebfeder schwächen oder verdrängen, und dadurch alle innere Würde der Tugend vernichten.

Schlechterdings unmöglich würde eine rein moralische Gesinnung auch alsdann nicht seyn, wenn die Realität der Gegenstände des religiösen Glaubens sich apodiktisch demonstriren ließe. Denn das absolute Vernunftgesetz bliebe dennoch absolut, und könnte ein uneigennütziges Interesse seiner Befolgung hervorbringen. Allein die Einsicht in die gewissen Folgen unsres Verhaltens für unsre Glückseligkeit würde doch sehr leicht die reine Gesinnung verdrängen, und das eigne Bewußtseyn des Werthes, den nur uneigennützige Befolgung unsrer Pflicht uns geben kann, würde dadurch zweifelhaft und verdunkelt werden. — Ueber den Mangel an theoretisch gewisser Erkenntniß Gottes, der Welt und unsrer Seele haben wir unter diesen Umständen gewiß nicht Ursache, uns und die Menschheit zu beklagen. — Könnte nun wohl eine übernatürliche Veranstaltung, wodurch jener Mangel an Apodixis völlig ersetzt, und der moralische Glaube in ein künstliches

liches Schauen verwandelt würde — für die reine Menschheit ein wahrer Gewinn seyn? — Aeussere Zucht und Ordnung könnte allerdings dabey gewinnen; ein Gewinn, der aber zuletzt zum endlichen Verlust für das Innere der Menschheit ausschlagen müßte, wenn sie nicht selbst endlich Verzicht darauf thäte. Die Geschichte der Menschheit erläutert diesen Gedanken.

§. 218. b.

Folgerungen.

Sind die Gründe für das Daseyn der religiösen Gegenstände subiektiv und zwar moralisch, und soll Religion ihrer sittlichen Bestimmung für den Menschen entsprechen (§ 218. a.): so darf man

1) die Moralität überhaupt nicht erst auf Theologie unmittelbar gründen. Sie verlöhre sonst ihr Wesen. Vergl. §. 48. ff.

2) keine Pflicht in die Sittenlehre aufnehmen, die schlechterdings nicht aus unsren reinen sittlichen Principien, angewandt auf die erkannten irrdischen Verhältnisse, sondern lediglich aus dem als apodiktisch angenommenen realen Daseyn Gottes und einer moralischen Welt, und der Unsterblichkeit unsrer Seele, als Pflicht erweislich wäre. Es kann also z. B. keine Pflicht des Vertrauens auf Gott geben, daß etwas geschehen werde, was nach Naturgesetzen nicht geschehen kann, oder doch nicht zu erwarten ist; keine Pflicht im Vertrauen auf Gott etwas zu unternehmen,

was ich sonst nicht dürfte; keine Pflicht, um des künftigen Lebens willen etwas aufzuopfern, was ich ausserdem nicht aufopfern sollte.

3) Die Religionspflichten sind schon an sich gültig, wenn ich auch nur die Idee der praktischen Vernunft von diesen Gegenständen zum Grunde lege, weil sie sich auf den hypostasirten moralischen Endzweck der Vernunft beziehen, zu dessen thätiger Realisirung ich auch alsdann verpflichtet wäre, wenn die äussere Möglichkeit davon, um derentwillen Theologie angenommen wird, sich nicht darthun, noch auch aus überwiegenden Gründen vernünftig glauben ließe.

4) Eben so darf auch kein Recht auf diese Voraussetzung gebaut werden, welches ohne dieselbe ungültig wäre; sondern iedes Menschenrecht muß dem reinen Princip des Rechtes, angewandt auf die erkannten irrdischen Verhältnisse des Menschen angemessen seyn. Man darf also z. B. das Recht der Obrigkeiten nicht unmittelbar von dem Willen Gottes herleiten; die Rechtmäßigkeit der Todesstrafen nicht aus dem Begriff von Unsterblichkeit der Seele beweisen.

5) Die religiösen Rechte, z. B. des freyen Glaubens und der freyen Religionsübung müssen gültig seyn, wenn auch die Gegenstände der Religion nicht real, sondern nur in dem Gemüthe der Glaubenden ideal existirten. Sie gründen sich auf das Princip der Rechte, bezogen auf den Glauben, als eine real würkli-

che

che Gemüthsstimmung der Menschen. Sie erhalten durch ihre Beziehung auf die Gottheit, als Obiekt, keinen größern Umfang, keine grössere Sanktion, noch einen Vorzug im Collisionsfalle mit andern Menschenrechten, die keine solche Beziehung haben. — Im entgegengesetzten Falle gäbe es nur religiöse Rechte des obiektivwahren Glaubens, d. h. es gäbe mit allgemeiner vernünftiger Einstimmung gar keine, weil sie sich wechselseitig einander aufhüben. Dieß ist das wahre Princip der Intoleranz und des Gewissenszwanges, der nur der wahren Religion Rechte verstattet, und Schutz gewähren will.

6) Religion darf also auch nicht positives, bestimmendes Motiv, seine Pflicht zu erfüllen, seyn. Dadurch würden nicht nur alle sittlichen Gesetze schwankend, unsicher und veränderlich, sondern alle Tugend verlöhre auch ihren wesentlichen Charakter, die Uneigennützigkeit, wenn ich tugendhaft seyn wollte, um des Glaubens willen.

7) Ein rechtschaffener Mensch glaubt vielmehr, um der Tugend willen. Er hat ein inneres unwandelbares Motiv, das Gesetz seines Geistes zu erfüllen, dieses Gesetz selbst. Um in diesem Bestreben standhaft zu seyn, bemüht er sich, die Gegenantriebe der Sinnlichkeit und die Gegenmotive der empirischen, auf Sinnlichkeit und ihren Zweck bezognen, Vernunft zu entkräften, indem er vermittelst des Glaubens an eine moralische Welt, an Gottheit und Unsterblichkeit, sich von dem

sich aufdringenden und sein reinsittliches Streben einschränkenden Gedanken loswindet, daß ein rechtschaffener Mensch vielleicht im Ganzen ein Thor sey und seyn müsse. Der entgegengesetzte religiöse Gedanke bringt also nicht erst das moralische Leben hervor, er erhöht es auch nicht, durch Verstärkung seines innern Princips, sondern schwächt nur das kollidirende Interesse, er räumt nur ein äußres Hinderniß seiner Würksamkeit aus dem Wege. Die Gesinnung bleibt uneigennützig, weil sie ein unmittelbares Interesse für Rechtschaffenheit, als reine Gesetzmäßigkeit, nicht blos als Klugheit oder Mittel zur Glückseligkeit, enthält.

8) Die religiös glaubige Gesinnung wäre aber selbst eigennützig, und verdürbe die sittliche Gesinnung, wenn sie sich blos auf mein persönliches, sinnliches Interesse gründete, wenn ich blos um meinetwillen und zwar deswegen einen Gott u. s. w. glaubte, weil dieser Glaube, als der Grund der Hofnung eines ewigen Glückes, mich schon ietzt glücklich macht. Wenn sie uneigennützig seyn, und der reinen Tugend keinen Abbruch thun soll, so muß ich durch ein Interesse dazu bestimmt, welches

a) rein ist; also muß ich glauben, um der moralischen Vernunft willen, damit ihre Forderungen, auch bey dem unüberwindlichen Verlangen nach Glückseligkeit, kräftig durchgesetzt werden können. Es muß

b) ein allgemeines Interesse seyn. Also muß ich glauben um der Menschheit, oder

um

um des gesammten Reichs vernünftiger endlicher Wesen willen; ich muß mich für den allgemeinen vollständigen Zweck aller moralischen Wesen so innig interessiren, daß ich um ihretwillen, nicht blos um meines persönlichen Wohls willen — einen allgemeinen Schöpfer, Gesetzgeber und Richter annehme, der diesen allgemeinen Endzweck mit allgenügender Macht, Güte und Weisheit ausführt, zu dessen Realisirung mitzuwürken, sie zwar guten Willen, aber kein hinreichendes Vermögen besitzen.

Anmerkung.

Das Räsonnement, wodurch einige Moralisten (z. B. Hr. Eberhard Sittenlehre der Vernunft §. 49.) die Todesstrafen zu rechtfertigen suchen, ist in dieser Rücksicht besonders merkwürdig. Er sagt: „Da „der zur Todesstrafe Verurtheilte durch die Vollziehung „derselben aufhört, ein Glied der bürgerlichen Gesell„schaft zu seyn: so kann er in derselben nicht mehr als „Zweck vollkommner werden, wenn er sich der Todes„strafe unterwirft. Er würde also nicht verbunden seyn, „sie zu leiden, wenn er nicht in einem Zustande nach „dem Tode dadurch vollkommner würde." Diese Zuflucht, wohin die Vertheidiger der Todesstrafen sich zurückziehen, wird dadurch abgeschnitten, daß die Untauglichkeit aller Bestimmungsgründe der Pflicht aus dem Intelligiblen erwiesen, und Religion der Moral untergeordnet wird.

Nach der entgegengesetzten Denkart, da Moral auf Religionsüberzeugungen, vornehmlich auf positive sich gründen sollte, war es gar nicht so unvernünftig und inconsequent, es für Recht und Pflicht zu halten, daß man einen Menschenraub, Freyheitsraub, Lebensraub u. dergl. begienge, wenn nur dadurch der Ueberzeugung des Handelnden gemäß (deren Richtig-

keit oder Unrichtigkeit den sittlichen Werth ihrer Befolgung an sich nicht bestimmt) die ewige Seligkeit des zeitlich gequälten, oder getödteten Menschen könnte befördert werden. Es ist also durchaus keine müßige Spekulation, die auf Welt und Menschen keinen Einfluß hätte, wenn man fragt: ob Moral von Religion überhaupt, und insonderheit von einer positiven Religion abhänge, oder ob das Verhältniß gerade umgekehrt sey? — Bey einer positiven, oder aus der Quelle einer übervernünftigen Offenbahrung herfließenden Theologie und Religion (§. 48. ff.) ist dieser der Moralität einzig zuträgliche Einfluß der Gotteserkenntniß auf die Gesinnungen und Sitten der Menschen nicht wohl anders möglich, als wenn man durch künstliche und den Begriff von Offenbahrung in der That zerstörende Erklärungen und Einschränkungen, z. B. daß man nichts Vernunftwidriges annehmen, alles dem moralischen Zwecke gemäß verstehen müsse u. dergl. nachhilft — wie auch viele neuere Theologen würklich thun, die das Recht der Vernunft mit einer Voraussetzung verbinden wollen, die in der That dasselbe aufhebt. Die alte Orthodoxie verfuhr würklich consequenter, wenn sie diesen Vernunftgebrauch verdammte, und wenn sie unbeschränkte religiöse Toleranz, als gottlosen Indifferentismus verwarf.

§. 218. c.

Hieraus lassen sich die verschiedenen Vorstellungsarten über das Verhältniß der Moralität zur Religion, ihrem praktischen Werthe und ihrer theoretischen Gültigkeit nach, beurtheilen.

Religion und Sittlichkeit werden entweder von einander gänzlich getrennt; oder mit einander vereinigt. In der Verbindung werden sie entweder einander beygeordnet, oder untergeordnet. Da von zwey Gegenständen die Rede ist: so kann ieder der

angegebnen Fälle auf eine zwiefache Weise gedacht werden. Folglich ist dieß Verhältniß entweder gar nicht, oder doch nicht mit sich selbst harmonisch bestimmt, oder falls es bestimmt worden ist, muß einer von den folgenden sechs möglichen Fällen eintreten.

1. Religion ohne Moralität — bloßer Gottesdienst.

2. Moralität ohne Religion — rein, aber trostlos und äusserlich durch die sinnliche Natur des Menschen unvermeidlich gehindert.

3. Religion auf Moralität gegründet — reine Moralität und reine Religion.

4. Moralität auf Religion gegründet — beydes eigennützig.

5. Moralität neben Religion, von einander unabhängig, oder so verbunden, daß Moralität der Religion negativ subordinirt ist — ein gewöhnliches Verderbniß der Gesinnung durch positiven Glauben, bey einiger reinen Achtung für Vernunft.

6. Religion neben Moralität, beyde von einander unabhängig, aber so verbunden, daß Religion der Moralität negativ subordinirt wird — eine Gesinnung des positiv Glaubigen, wo die Vernunft sich durch positive Lehre von der Befolgung ihres eignen Gesetzes doch nicht abwenden läßt, z. B. des moralisch gesinnten, an das reine Evangelium positiv glaubigen, Christen.

Man vergl. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts.

Antiphädon von Karl Spazier.

Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zur Religion.

Himmelweiter Unterschied der Moral und Religion (v. Schulz).

(Schulz) Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religionen. Erster Theil (Berlin 1783.) S. 211. ff. Zweyter Theil. 1787. Dritter Theil. Vorrede S. 20. ff. Vierter Theil. Vorrede.

Garve's Anmerkungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten; Anm. zum zweyten Buche. (Breslau 1787.) S. 17 — 85. über das Verhältniß der Religion zur Tugend.

Sonnenklare Unzertrennlichkeit der Religion und der Moral, an den Verfasser des himmelweiten Unterschieds derselben, von D. Bahrdt. Halle 1791.

Ueber das Verhältniß der Religion zur Moral und zum Staate, von Villaume. Liebau 1791.

Ueber Religion. London 1791.

Reinhold's Briefe über die Kantische Philosophie. Fünfter Brief.

Eben-

Ebenders. über die Grundwahrheit der Moralität und ihr Verhältniß zur Grundwahrheit der Religion, im Teutsch. Merkur. März. 1791.

Necker sur l'importance des opinions religieuses. 1793.

Zur historischen Erläuterung dieser Abhandlung dient: Grundzüge zu einer Geschichte der Theologie (im Philos. Journ. f. Moral. Relig. und Menschenwohl Band III. St. 2. Jena 1794.); vornehmlich aber M. Phil. Christ. Reinhard Abriß einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiösen Ideen. Jena 1794.

§. 219.

Aus reiner Achtung für das Sittengesetz glaube ich an Gottheit und Unsterblichkeit; damit ich dem, was dieß freye Gesetz meiner eignen Vernunft categorisch gebietet, ungehindert in der Ausübung nachkommen, und iede andere Triebfeder, die mir Wohlseyn zum Ziel setzt, mit derienigen zu einem Zwecke vereinigen könne, die ich ohne Verläugnung meiner Vernunft und Würde niemahls einer andern nachsetzen kann.

Fünftes und zwar spekulatives Problem.

Absolutes Vermögen zu handlen, Freyheit.

§. 220.

Uebergang.

Die vier praktischen Absoluta (§. 24.), welche aller Moral zum Grund liegen, sind durch die bisherigen Untersuchungen gefunden worden. Hiermit ist zwar für innere Festigkeit der Sittenlehre hinlänglich gesorgt; allein sie scheinet wiederum dadurch schwankend zu werden, daß die spekulative Vernunft keinen als real erwiesenen Begriff von einem absoluten Vermögen zu handlen (Freyheit) enthält, worauf der Moralist bauen könnte. Vielmehr enthält sie gewisse Principien, die geradezu auf das Nichtseyn eines solchen Vermögens zu führen, und hiemit dem ganzen Gebäude der Sittlichkeit den Umsturz anzudrohen scheinen.

§. 221.

Zusammenhang der vier praktischen Absoluten mit Einem spekulativen.

Ist es ein absolutes Gesetz, das wir befolgen sollen (nach dem ersten Problem): so darf uns nichts von aussen zwingen, oder schlechthin nöthigen können, anders zu handeln, als dieß Gesetz es fordert; wir dürfen keinem fremden, bedingt nothwendigen Gesetze der Natur schlechthin unterworfen

seyn,

seyn, welches iene innere Legalität der Handlung um ihrer selbstwillen — schlechterdings unmöglich machte.

Soll ein reines, durch bloße Vernunft bestimmtes Gut unser Ziel seyn (nach dem zweyten Problem), so darf uns nichts nöthigen können, ein andres Ziel uns statt seiner vorzustecken.

Soll (nach dem dritten Problem) ein moralisches Gefühl Triebfeder unserer Handlungen seyn, so darf die Willkühr durchaus nicht von Antrieben der Sinnlichkeit unwiderstehlich bestimmt werden, sondern die Vernunft muß vielmehr die Sinnlichkeit nach ihren eigenen Principien modificiren können, und es dadurch möglich machen, daß ihr Gesetz durch den Willen zum höchsten Bestimmungsgrund der Handlung erhoben werde.

Soll endlich (nach dem vierten praktischen Problem) eine moralische Welt existiren, worinn Moralität herrschendes Gesetz, und das Wohlseyn nach Würdigkeit vertheilt ist, so muß nicht nur dem vernünftigen Wesen weder in noch ausserhalb der Sinnenwelt ein schlechterdings unüberwindliches, fortdaurendes Hinderniß im Wege stehen, seinem vernünftigen Willen (dem Sittengesetze) bestimmenden Einfluß auf die Gesinnungen und dadurch auf das Leben zu verschaffen; sondern es muß auch iedes Vernunftwesen durch seine Art zu handlen eine innere persönliche Würde behaupten, welches beydes ohne Freyheit unmöglich wäre, weil sodann theils diese Art gesinnt zu seyn und zu handlen schlechterdings unmöglich wäre, theils das, was man Tugend nennt, nicht das freye Eigenthum des vernünftigen We-

Wesens, sondern nur ein glücklicher Erfolg von dem Einflusse der Naturgesetze, mithin eine Gesinnung und Handlungsart seyn würde, der man zwar einen äussern Werth, oder eine Brauchbarkeit, aber keine innere Vorzüglichkeit und Würdigkeit beylegen dürfte.

Alle vier praktische Absoluta (§. 20.) weisen also auf ein theoretisches Absolutum, nehmlich auf ein absolutes Vermögen zu handlen, ein Vermögen unbedingter Selbstthätigkeit oder Freyheit zurück.

So die Philosophie, welche von praktischen Grundsätzen aus, und zu theoretischen Voraussetzungen übergeht.

Eine Theorie der Freyheit ist demnach praktisch befriedigend, wenn sie die Erkenntniß oder den vernünftigen Glauben — an die Möglichkeit dieser vier praktischen Absoluten begründet, und sie wenigstens nicht logisch aufhebt. Denn die Wahrheit dieser vier Absoluten ist aus den Erscheinungen unsrer sittlichen Natur — theils als Gegenstand der Erkenntniß, theils als Gegenstand des vernünftigen Glaubens — erweislich, und in den vorigen Untersuchungen gerechtfertigt worden. Was also diese voraussetzen, das ist praktisch nothwendige Wahrheit.

Ein Lehrbegriff der Freyheit, der noch ein Mehreres festsetzt, ist praktisch zufällig, weil er die Forderung der praktischen Vernunft überschreitet. Spekulativ kann er indeß noch immer interessant seyn.

Jede

Jede Theorie der Freyheit oder Nothwendigkeit menschlicher Handlungen muß praktisch falsch seyn, welche jenen vier Voraussetzungen widerspricht. Denn sie widerspricht alsdann ausgemachten Thatsachen der praktischen Vernunft.

§. 222. a.

Die Spekulation hingegen führet, wenn sie von ihren eignen Grundsätzen ausgeht, und für sich selbst, ohne auf die moralischen Erscheinungen genaue Rücksicht zu nehmen, das Räsonnement fortsetzt, zuletzt auf solche Behauptungen, welche alle moralische Gesetze, allen Unterschied zwischen sittlichen und natürlichen Gesetzen und allen innern sittlichen Werth zu vernichten scheinen.

Ein Lehrbegriff der Freyheit ist spekulativ befriedigend, wenn er keine Ausnahme von den allgemeinen Gesetzen der spekulativen Vernunft, insofern sie allgemein sind, zuläßt, und keine solche Vorstellungsart von der Freyheit aufnimmt, die mit diesen Gesetzen logisch unvereinbar seyn würde.

Wenn er diese aufhebt, so ist er in spekulativer Absicht, also theoretisch falsch. Weiter zu gehen, als jene Gesetze nöthigen, ist theoretisch zufällig, ob es gleich in praktischer Rücksicht interessant, und sogar nothwendig seyn kann.

§. 222. b.

Dieß macht noch eine kritische Untersuchung ihres Innhalts, der Gründe und der Gränzen ihrer Gül-

Gültigkeit in praktischer Absicht, und eine Auseinandersetzung der Art und Weise nothwendig, wie die Principien der Vernunft in ihrer gedoppelten Anwendung, der theoretischen und der praktischen, zusammenstimmen.

Ein philosophisches System über die Freyheit ist praktisch und spekulativ, also durchaus befriedigend, wenn es sowohl den Forderungen der praktischen Vernunft, als den Gesetzen der spekulativen Vernunft volle Gerechtigkeit wiederfahren, beyde in ihrer nothwendigen Allgemeinheit gelten läßt, und ihre beyderseitigen für sich bestehenden Resultate so mit einander vereinigt, daß keinem von beyden der mindeste Abbruch geschehe.

Jede Theorie ist durchaus falsch, die beyden Forderungen keine Genüge thut; einseitig, und, wenn sie sich Vollständigkeit anmaaßt, ebenfalls falsch, wenn auch nur die eine Forderung erfüllt, und die andere vernachläßigt oder verletzt wird. Der Fehler mag auf der praktischen, oder auf der spekulativen Seite liegen, so tritt er iedesmahl der Vernunft und ihren Rechten zu nahe, und muß endlich in seinen Folgen selbst denienigen Vernunftgebrauch schwächen oder gar aufheben, den man einseitig, auf Kosten des andern begünstigen wollte. Sonst müßte die Vernunft mit sich selbst in einem Streite liegen, den sie selbst nicht beylegen könnte. Das Princip aller Einheit und Wahrheit müßte in sich selbst Widerstreit und Irrthum enthalten. Dann wären Wahrheit und Sittlichkeit bloße Chimären.

Wir

Wir setzen also voraus, daß entweder die moralischen Thatsachen, oder die angeblichen Aussprüche und Fakta der theoretischen Vernunft misverstanden werden, wenn sie sich einander widersprechen, d. h. auf contradiktorisch entgegengesetzte Behauptungen durch eine richtige Schlußfolge führen — oder es müßte in der Ableitung der Folgen aus den Principien ein Fehler vorgegangen seyn.

Folgende Theorie — im Wesentlichen die nämliche, *) die schon in der ersten Ausgabe dieses moralischen Versuchs aufgestellt und (was sie mir selbst anfangs verdächtig machte) mit allgemeinen

*) Vielleicht werden aufmerksame Leser der frühern und der gegenwärtigen Ausgabe dieses Versuches diese Identität vermissen. Denn ich habe mich über einige Hauptpunkte anders erklärt, als ehedem, weil ich fand, daß ich hin und wieder etwas anderes gesagt, als gedacht hatte. Hat man diese Theorie allgemein so verstanden, wie ihre Gegner sie gedeutet haben: so ist die gegenwärtige von der vorherigen ganz und gar unterschieden. — Ueberdem habe ich gefunden, daß es Irrthum war, wenn ich ehedem glaubte, daß meine Theorie mit der Kantischen nicht vollkommen übereinstimme. Spätere Aeusserungen dieses großen Mannes waren mir behülflich, ihn und mich selbst besser zu verstehen. — Ob ich auch Herrn Reinhold (dem ich viele Veranlassungen, über diese Lehre schärfer nachzudenken verdanke, ob ich gleich seine eigne übrigens gewissenhafte Freyheitslehre weder praktisch noch theoretisch befriedigend gefunden habe) durch meine ietzige Darstellung meiner Freyheitslehre mit ihr aussöhnen und den harten Vorwurf der Unsittlichkeit, den er ihr gemacht hat, ablehnen werde — dieß wage ich nicht im Voraus zu bestimmen. Vielleicht dürfte ich ihm gewissenhafter scheinen, wenn ich minder ehrlich und gewissenhaft zu Werke gegangen und mir selbst untreu geworden wäre.

nen Widerspruch der nichts weniger als unkompetenten oder übelwollenden philosophischen Kunstrichter aufgenommen worden ist — sollte diesen Forderungen entsprechen, und sie fordert, nach eben diesen Maximen untersucht und beurtheilt zu werden. Es giebt gewisse scheinbare Thatsachen, die auf andern, als auf wesentlichen Gründen der menschlichen Natur beruhen, und anderen Fakten zu widersprechen scheinen. Es ist nöthig, sie auf ihre zufällige Quelle zurückzuführen. Sonst ist Entzweyung der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich, und auf ieden Fall muß also auch die Moralität einigen Abbruch leiden, man mag nun geradezu für das entscheiden, was dem sittlichen Interesse gemäß ist, oder für das Gegentheil. Die wissentliche Inkonsequenz zu Gunsten der Moralität wäre wohl selbst immoralisch —

§. 223.

Entwurf.

Es muß demnach, um den Gegenstand möglichst zu erschöpfen,

1. erklärt und untersucht werden, ob und inwiefern Freyheit in praktischer Absicht nothwendig sey?

2. bestimmt werden, was die spekulative Vernunft in Absicht auf das Vermögen zu handlen für sich fest setze? Endlich muß

3. untersucht werden, ob und inwiefern sich die Forderungen der praktischen

schen und die Gesetze der theoretischen Vernunft in der Anwendung auf das Vermögen zu handlen mit einander ohne Widerspruch vereinigen lassen?

§. 224.

Erste Untersuchung, von Seiten der praktischen Vernunft.

Die erste Untersuchung (§. 223. Num. 1.) erfordert

1. eine Angabe der vornehmsten Thatsachen, die wir in unsrem moralischen Bewußtseyn entdecken.

2. Erklärung dessen, was diese Thatsachen nothwendig voraussetzen, wenn sie vernünftig gedacht werden sollen.

Die vernünftige Denkbarkeit dessen, was wir als sittliche Thatsache annehmen, muß gezeigt werden, weil wir sonst iene angeblichen Fakta selbst als vernunftwidrig verwerfen, und für bloße Scheinerfahrungen halten müßten. Die Erkennbarkeit, d. i. die Möglichkeit, diese Fakta zu vollkommener Befriedigung aus erkannten Gründen zu erklären und abzuleiten, kann immer fehlen, ohne daß die Fakta durch diesen Mangel verdächtig werden. Nur muß diese ihre Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit sich selbst erklären und begreifen lassen, und es darf nichts Widersprechendes angenommen werden.

§. 225.

Moralische Thatsachen.

Moralische Thatsachen nennen wir diejenigen Erscheinungen (Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen) des innern Sinnes, welche auf Moralität, als Gesetz unsres Geistes eine nothwendige Beziehung haben, und im Gewissen, als der innern Grunderscheinung der Moralität bey genauer Selbstbeobachtung angetroffen werden. Wir theilen sie in vier Klassen.

Die erste begreift unmittelbare Erscheinungen eines reinen Willens.

Die zweyte, Erscheinungen eines durch reines Wollen bestimmbaren Begehrens.

Die dritte, Erscheinungen eines durch reines Wollen nicht bestimmten Begehrens und Handlens.

Die vierte, Erscheinungen des Einflusses, den der reine Wille auf ein durch ihn entweder bestimmtes oder nicht bestimmtes sinnliches Begehren, gleichwohl äussert.

§. 226.

1. Erscheinungen des reinen Willens.

1. Wir sind uns eines Wollens, d. h. eines (nehmlich des moralischen) Bestrebens zu handlen bewußt, welches — so fern wir uns dessen

dessen bewußt sind — weder durch blos körperlichen Mechanismus, noch durch unmittelbare sinnliche Eindrücke und Vorstellungen, noch durch Begriffe von sinnlichem Nutzen oder Schaden, noch durch etwas Uebersinnliches ausser uns hervorgebracht wird, sondern durch uns selbst. (Daß dieses Streben würklich durch nichts anders, als durch uns selbst, bestimmt wird: dieß kann kein unmittelbares Obiekt des Bewußtseyns seyn. Der Freyheit können wir uns nicht unmittelbar bewußt werden, sondern nur, daß wir uns bey einem gewissen Bestreben keines andern Bestimmungsgrundes bewußt sind. Es wird also etwas in uns angetroffen, was ohne Widerspruch mit unsrem Bewußtseyn als frey gedacht werden kann).

2. Wenn wir uns dieses reinen Willens bewußt sind, so können wir ihn nicht auf einige willkührliche Handlungen einschränken, die dadurch bestimmt würden, sondern er bezieht sich auf alle Handlungen ohne Ausnahme, die unserer Willkühr unterworfen sind. Wenn wir Moralität wollen, so wollen wir, daß alle unsre Entschließungen und willkührliche Handlungen moralisch seyn sollen. Es ist ein allgemeiner Wille.

3. Die Regel dieses Willens leidet keine Veränderung unter allen Zeitumständen. Es ist ein unveränderlicher Wille.

4. Wir betrachten also alle und iede unsrer willkührlichen Handlungen als moralisch,

lisch, d. h. als solche, die durch das sittliche Gesetz bestimmbar sind, die in einem solchen Verhältniß zu dem reinen Willen stehen, dem zu Folge das würkliche Bestimmtwerden durch reinen Willen keinesweges widersprechend, sondern sogar praktisch nothwendig, d. h. ein unveränderlicher, ewiger Gegenstand des reinen Willens ist.

5. Nur die unwillkührlichen und natürlichen Handlungen betrachten wir, insofern sie dieß sind, als nichtmoralisch, d. h. als unbestimmbar durch den reinen Willen, deren Bestimmung durch reinen Willen einen Widerspruch enthielte.

Diese Erscheinungen liegen dem ersten praktischen Problem zum Grunde, und entscheiden für ein reines, selbstbestimmendes und nicht durch fremde Bestimmung hervorgebrachtes Gesetz, unsres Willens. Sie sind die Basis aller Moralphilosophie.

§. 227.

Wir sind uns bewußt eines Zwecks oder Ziels unsrer Handlungen, welches (soweit wir uns dessen bewußt sind) nicht durch Sinnlichkeit, nicht durch etwas ausser uns, vermittelst seines Einflusses auf die Sinnlichkeit, unser Zweck und das Ziel unsres Bestrebens ist; eines übersinnlichen Zweckes.

Das Bestreben unsres reinen Willens (§. 226.) geht auf ein Gut, das durch diesen Willen allein,

und durch nichts anderes, um seiner selbst willen, nicht wegen etwas anderen, ein Gut ist.

Wir sind uns bewußt, daß wir nicht durch etwas anderes, sondern durch uns selbst, durch unsren Willen bestimmt werden, dieses Gut für ein Gut zu halten.

Der reine Wille betrachtet sich selbst, als sein Gut, sein Ziel und seinen Zweck; er bestimmt sich selbst seinen Werth.

Wir sind uns dessen bewußt, daß dieses Gut, so bald wir es uns vorstellen, von uns als ein nothwendiges Gut, d. h. als einzig mögliches Obiekt eines nothwendigen Willens, von uns vorgestellt wird.

Wir sind uns dessen bewußt, daß dieses Gut ohne Ausnahme, ohne Rücksicht auf irgend etwas anderes, oder auf wechselnde Zeitumstände, ein Gut sey; ein allgemeines und unveränderliches Gut.

Wir finden es, sobald wir uns des reinen Willens und Gesetzes bewußt sind, ohne Ausnahme und Einschränkung zweckmäßig, nach diesem Willen und Gesetz zu handlen, auf diesen Zweck unser Streben zu richten.

Wir erkennen folglich das reine Gesetz (Sittengesetz) ohne Ausnahme und Einschränkung für praktisch gültig, d. h. in unsrem Bewußtseyn steht iede willkührliche Handlung in einem solchen Verhältnisse zu diesem Willen und seinem Gesetze, vermöge dessen

es zweckmäßig (gut) ist, daß sie ihm gemäß und durch dasselbe bestimmt werde.

In diesem Bewußtseyn erscheint es uns nie als praktisch vernünftig, d. h. zweckmäßig und gut, auch nur eine einzige willkührliche Handlung von der Beurtheilung nach diesem Gesetze, und von der Bestimmung durch dieselbe auszunehmen.

Diese Fakta liegen der Auflösung des zweyten Problems zum Grunde, und entscheiden für einen reinen selbstbestimmten Zweck unsres Wollens.

§. 228.

2. Erscheinungen eines durch reines Wollen bestimmbaren Begehrens.

Wir sind uns eines sinnlichen Begehrens, d. i. eines Bestrebens bewußt, welches durch unmittelbare sinnliche Eindrücke und Empfindungen bestimmt wird.

Wir sind uns eines sinnlichen Willens, d. h. solcher Bestrebungen bewußt, welche durch sinnliche Begriffe und Ideen des Nützlichen oder Schädlichen hervorgebracht werden.

Wir sind uns eines sinnlichen Zweckes (Gutes) bewußt, worauf unsre Bestrebungen gerichtet sind, und welcher bald ein einzelnes sinnliches Vergnügen, bald mehrere, bald der ganze Inbegriff derselben in harmonischer Verbindung, d. h. unsre Glückseligkeit ist.

Wir

Wir sind uns dessen bewußt, daß wir den reinen Willen auf das sinnliche Begehren beziehen, und das letztere durch das erstere so bestimmen können, daß wir auch begehren, was wir wollen, weil wir es wollen. D. h. wir sind uns dessen bewußt, daß das angenehme Gefühl, welches die Triebfeder der sinnlichen Bestrebungen ist, auch durch den reinen Willen und durch das Bewußtseyn des reinen Zweckes hervorgebracht werde. Der Gegenstand oder Zweck des reinen Willens (das reine Gut), bringt, wenn wir uns desselben bewußt werden, dasselbe Gefühl hervor, welches der sinnliche Gegenstand erregt, und dieses Gefühl kann ein Objekt des reinen Willens auch zum Gegenstand des sinnlichen Begehrens machen, ob es gleich an und für sich kein Gegenstand desselben wäre.

Dieß nehmen wir selbst alsdann gewahr, wenn das Objekt des reinen Willens mit dem Gegentheil eines Gegenstandes der sinnlichen Begierde, d. h. mit einem Gegenstande der sinnlichen Verabscheuung, mit dem unmittelbar Unangenehmen, oder mit seiner Ursache, dem Schädlichen (dem Gegentheil vom Objekte des sinnlichen Willens) unzertrennlich verknüpft ist. Selbst alsdenn wird die Sinnlichkeit gegen den reinen Willen und Zweck nicht ganz gleichgültig bleiben, wofern wir uns nur des letztern würklich bewußt sind.

Dieser Einfluß ist auf keinen Grad und auf keine Art der sinnlichen Begierden und Verlangen eingeschränkt, sondern beweißt sich bey ieder Art und auf ieder Stufe der sinnlichen Begierde.

Wir sind uns also einer allgemeinen, nothwendigen und unveränderlichen Triebfeder bewußt, die ganz aus uns selbst entspringt, die wir selbst hervorbringen.

Diese Fakta beziehen sich auf das dritte Problem, und liegen der Auflösung desselben zum Grunde. Sie entscheiden für eine selbstbestimmte Triebfeder zu handlen. Wir fühlen sittlich, d. h. wir haben nicht nur ein reines Wollen (wie die vorigen Erscheinungen beweisen), sondern auch ein durch reines Wollen allgemein bestimmbares Begehren.

§. 229.

3. Erscheinungen eines durch reines Wollen nicht durchaus bestimmten Begehrens und Handelns.

Wir werden gewahr, daß nicht alle unsre willkührlichen Handlungen durch das moralische Gesetz, durch den reinen Willen, und dem reinen Zwecke gemäß, würklich bestimmt werden, und worden sind.

Wir werden gewahr, daß unsre (empirisch erkennbare) Gesinnung, d. h. die innere Bestimmung unsrer Gemüths- und Begehrenskräfte, und die Quelle unsrer einzelnen, innern und äussern Handlungen, nicht ganz und immer mit dem sittlichen Gesetz übereinstimmt, nicht völlig durch den reinen Willen bestimmt, nicht gänzlich der Werthschätzung des höchsten Zweckes und Gutes gemäß ist.

Wir

Wir bemerken moralisch unlautere Handlungen, d. h. solche, die nicht bloß durch den reinen Willen bestimmt werden; zu deren Ausübung wir uns um der Pflicht willen allein nicht entschlossen hätten.

Wir bemerken also nichtmoralische Handlungen, d. h. solche, die ohne sittliche Gesinnung hervorgebracht werden, an denen das Pflichtbewußtseyn keinen Antheil hat.

Wir bemerken ferner unmoralische, d. h. solche Handlungen, die gegen die vorhandene sittliche Gesinnung geschehen sind, wo die sittliche Triebfeder andern sinnlichen Triebfedern wissentlich nachgesetzt wurde.

Doch bemerken wir keine boshaft unsittliche Handlungen, die aus einer der moralischen real, durchaus und unmittelbar entgegengesetzten, Gesinnung entsprungen, und in der Absicht unternommen wären, um gegen das sittliche Gesetz, wider den reinen Willen, und zu Vernichtung des höchsten Zweckes (Gutes) unternommen wären. Die Vorstellung von Pflichtwidrigkeit ist nicht der Beweggrund unsrer pflichtwidrigen Handlungen. Das bekannte nitimur in vetitum bezieht sich nur auf äussere Verbote, als Einschränkungen der Freyheit, wogegen die Natur sich sträuben soll; so schädlich auch die Würkungen seyn mögen, welche dieser Naturtrieb (ohne welchen wir keine moralischen Wesen seyn könnten) besonders in der frühern Lebensperiode der Unerfahrenheit und Vernunftlosigkeit hervorzubringen pflegt.

Diese Fakta bestehen mit den Thatsachen der vorigen Art, und entscheiden dafür, daß unser Begehren und Handlen nicht durchaus durch reines Wollen bestimmt wird, ob es gleich nach den vorigen als durchaus bestimmbar von uns angesehen wird.

§. 209.

Erscheinungen ähnlicher Art.

Wir bemerken ferner, daß die Anlässe, Reitze, Gegenstände und Sphäre unsrer Handlungen durch den reinen Willen ursprünglich gar nicht bestimmt werden, daß wir diese und die Handlung, sofern sie auf dieselben bezogen wird (ihrer Materie nach) gar nicht selbst bestimmen, sondern daß sie vielmehr durch etwas von diesem Willen unterschiedenes bestimmt und dem Willen zur Behandlung gegeben werden.

Von der Art sind nicht nur alle Gegenstände des äussern Sinnes, sondern auch alle Obiekte des innern Sinnes, als — unsre eignen Vorstellungen, und die davon abhängenden sinnlichen Gefühle, Begierden, Verabscheuungen, Neigungen, Abneigungen und Leidenschaften.

In Ansehung deren bemerken wir eine gänzliche Abhängigkeit von den Zeitumständen, immerwährende Veränderung und Wechsel.

Gesetzt auch, daß wir uns bewußt zu seyn glaubten, unser reiner Wille habe eine Handlung

selbst

selbst bestimmt, und wir hätten also eine moralische, d. h. durch reinen Willen, für den reinen Zweck bestimmte Handlung ausgeübt, so bleibt doch das Bewußtseyn übrig, daß in dieser materiellen Rücksicht die Handlung nicht durch uns selbst, nicht durch den reinen Willen bestimmt sey.

Diese Fakta widerstreiten dem sittlichen Mysticismus, wornach sich unsre Handlungen auf nicht natürlich gegebene Gegenstände bezögen.

§. 231.

4. Erscheinungen des Einflusses, den der reine Wille auf ein durch ihn bestimmtes, oder nicht bestimmtes, sinnliches Begehren äussert.

In diese vierte Klasse (§. 225.) gehören folgende höchst merkwürdige Erscheinungen des Gewissens:

Wir unterscheiden unser Wollen von unsrem Begehren, und sind uns des reinen Willens, als unsres eigentlich persönlichen Willens, des sinnlichen (von sinnlicher Begierde abhängigen) Willens aber als eines fremden, durch fremde Bestimmung hervorgebrachten, Bestrebens bewußt.

Wir sind uns bewußt, daß wir immer nach Gesetzen des reinen Willens handlen sollen, d. h. daß dieß immer praktisch nothwendig, zufolge des reinen, unveränderlichen Willens zweckmäßig und gut sey.

Wir

Wir sind uns also bewußt, daß dieser reine Wille und sein Gesetz keinen Zeitumständen unterworfen ist, daß er durch nichts in oder ausserhalb der Welt aufgehoben oder verändert werden könne, ohne gänzliche Zerstörung unsres innersten Wesens, unsrer Person.

Weil dieser reine Wille seiner wesentlichen Tendenz nach sich auf alle willkührlichen Handlungen bezieht, und einen Bestimmungsgrund für sie alle in sich enthält: so sind wir uns bewußt, daß wir, so bald wir uns seiner bewußt werden, alle unsre geschehenen willkührlichen Handlungen und daraus entsprungenen Gesinnungen seiner Beurtheilung und Schätzung unterwerfen.

Dieß ist das Faktum der Zurechnung.

§. 232.

Fortsetzung.

Wenn eine eigne oder eine willkührliche Handlung eines andern vernünftigen Wesens (eines Menschen) geschehen ist, und wir sind uns dabey unsres reinen Willens (den wir bey allen Vernunftwesen, bey allen Menschen, schlechthin voraussetzen) bewußt: so sind zwey Fälle möglich:

Entweder sind wir uns bewußt (oder glauben vielmehr und setzen voraus), daß die Handlung und Gesinnung durch den reinen Willen und ihm gemäß würklich ganz oder zum Theil bestimmt worden — dann legen wir dem so handelnden, oder so gesinnten Wesen in Rücksicht auf diese Handlungen und

und Gesinnungen einen persönlichen Werth bey, der um so größer ist, ie entschiednern, größern und reinern Antheil der reine Wille an Hervorbringung derselben gehabt hat, oder doch gehabt zu haben scheint. Das heißt, wir rechnen diese Handlung zum Verdienste an, weil das so geschehen ist, was und wie es geschehen sollte.

Oder wir sind uns bewußt (glauben oder setzen wenigstens voraus), daß die Handlung und die ihr zum Grund liegende Gesinnung, dem Gesetze des reinen Willens nicht gemäß, oder doch nicht durch dasselbe, wenigstens nicht gänzlich bestimmt worden sey — dann legen wir dem so handelnden oder so gesinnten Wesen in Rücksicht auf diese Handlungen und Gesinnungen keinen persönlichen Werth bey. Das heißt, wir rechnen ihm von seinem Verdienste ab, wir rechnen sie ihm zur Schuld an.

In diesem Falle setzen wir immer im Bewußtseyn voraus, daß die nicht geschehene Handlung dennoch hätte geschehen, und die nicht gebildete Gesinnung dennoch hätte gebildet werden sollen, d. h. wir sind uns bewußt, daß durch das Nichtgeschehen die praktische Nothwendigkeit (das Sollen, die Verbindlichkeit) nicht aufgehoben werde, daß der Grund dieser Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit bleibe, und durch nichts aufgehoben werde.

In diesem bleibenden und unzerstörbaren Bewußtseyn des Sollen, d. i. der praktischen Nothwendigkeit liegt zugleich mit ein Bewußtseyn der Möglichkeit, d. h. wir sind uns nichts bewußt, was iene Nothwendigkeit aufheben oder einschränken könnte.

§. 233.

§. 233.

Fortsetzung.

Wir schreiben aber keine unsittliche Handlung einem Mangel oder einer Veränderung des reinen Willens zu, den wir vielmehr von aller Schuld frey sprechen.

Bey aller Abnahme der persönlichen Werthschätzung unsrer selbst oder eines andern Menschen, in Rücksicht auf menschliche Handlungen und Gesinnungen, bleibt doch unsre Achtung unverletzt für den reinen Willen selbst und für den Menschen, sofern wir ihn noch immer als Subiekt desselben betrachten.

Wir entschuldigen uns selbst und (bey der Voraussetzung des unwandelbaren reinen Willens auch) andere, in so fern wir uns bewußt sind, daß der reine Wille, als unser eigentlich persönlicher Wille, an keiner unsittlichen Handlung und Gesinnung den mindesten Antheil genommen hat, und iemahls nimmt.

Wir tadeln uns gleichwohl selbst, d. h. wir misbilligen, wir erkennen als unzweckmäßig das Verhältniß unsres empirischen Willens zu dem reinen Willen, wornach iener diesem nicht untergeordnet worden durch uns selbst. Wir tadeln aber nicht die Natur, daß in ihr sinnliche Triebe, Neigungen und ein davon abhängiger sinnlicher Wille, und zwar von gewisser Stärke angetroffen werden, sondern wir tadeln uns selbst, daß wir diesen sinnlichen Willen nicht dem reinen Willen unterworfen

worfen haben, und setzen dabey voraus, daß wir ein Willensvermögens besitzen, wodurch wir es iederzeit in unsrer Gewalt haben, selbst zu bestimmen: ob der reine Wille oder der empirische Wille *) unsre iedesmahlige willkührliche Handlung hervorbringen soll?

Wir setzen also bey der Beurtheilung dieser willkührlichen Handlungen ausser dem reinen und dem sinnlichen Willen noch ein Vermögen voraus, diesen oder ienen zum obersten Bestimmungsgrund unsrer Handlungen zu machen.

Wir würden uns selbst loben, d. h. wir würden die Selbstbestimmung des Verhältnisses zwischen unsrem reinen Willen und dem sinnlichen Begehrungsvermögen für zweckmäßig und an sich gut erkennen und erklären, wenn wir uns der würklichen durch uns selbst bewürkten Unterordnung (des Bestimmtwerdens) des letztern unter (durch) den erstern bewußt wären.

Bey dem Bewußtseyn eines durch den reinen Willen nicht bestimmten Begehrens empfinden wir Reue und Schaam.

Reue, weil wir unsre selbsteigne Handlung als unzweckmäßig in Absicht auf unsren höchsten persönlichen Zweck betrachten.

Schaam

*) Mit andern Worten: ob das obere oder das untere Begehrungsvermögen, der uneigennützige oder eigennützige Trieb, die reine oder die empirisch praktische Vernunft unsre Handlung bestimmen soll.

Schaam, weil man ein selbstverschuldetes zweckwidriges Misverhältniß der innern sittlichen Kraft zu den übrigen Gemüthskräften in sich selbst gewahr wird.

Beyde Gefühle sind gewissermaaßen den Gefühlen ähnlich, die wir haben, wenn wir uns einer thätigen Verletzung eines niedern, sinnlichen Zweckes (wir ärgern uns), oder einer Disharmonie der Gemüthsstimmung mit einer gewissen Absicht (wir sind verlegen) bewußt werden. Allein sie sind dennoch specifisch davon unterschieden, indem wir uns bey jenen als persönlich herabgewürdigt, bey diesen nur als an unserm Zustande verschlimmert fühlen.

§. 234.

Fortsetzung.

Durch diese Gefühle werden wir selbst inne, daß wir (als Wesen, die ein oberstes Gesetz anerkennen) jene Handlung nicht haben thun, diese Gemüthsstimmung nicht haben hervorbringen wollen, sondern daß ein fremder Einfluß uns nur an dem würksamen Bewußtseyn dieses reinen Willens verhindert, und dasselbe verdunkelt hat.

Wir fordern aber von uns selbst, daß dieß nicht hätte geschehen sollen, und setzen dabey voraus, es habe doch ganz in unsrer eignen Gewalt gestanden, unsern reinen Willen gegen jeden fremden Einfluß zu behaupten.

Das tadelnde Urtheil und davon abhängige Gefühl bleibt, wenn wir uns auch der Unvermeidlichkeit dieses Einflusses bewußt sind; denn sein Grund, der reine Wille, ist unveränderlich, und verwirft iede Abweichung von seinem Gesetze, als etwas, was unter keinen Umständen unvermeidlich sey.

In so fern ich aber dieses Gefühl selbst wieder als eine Einwürkung des reinen Willens auf den sinnlichen Willen, mithin als eine Wiederherstellung dieses zweckmäßigen Einflusses und der Harmonie meiner sämmtlichen Kräfte betrachte, und den Charakter der Würde meiner Natur wieder anerkenne, auch diese Herrschaft des reinen Willens aus freyem Entschluß selbst zu behaupten suche: so vermindert und schwächt es sich selbst, ohne doch iemahls gänzlich zu verschwinden. Ich nähere mich der Selbstzufriedenheit, ohne sie doch ie zu erreichen.

§. 235.

Fortsetzung.

Dieser von neuem verstärkte Einfluß des reinen Willens auf das sinnliche Begehren, dessen iene Gefühle uns bewußt werden lassen, läßt uns inne werden, theils daß wir noch in sittlicher Beziehung unvollkommen (praktisch unzweckmäßig gestimmt) sind; theils daß wir vollkommener werden können. Es entsteht ein Wechsel der Gefühle der Furcht vor neuen Abweichungen, und der Hofnung des Besserwerdens, d. h. daß die sittliche Kraft eine größere Uebermacht über die übrigen Gemüthskräfte gewinnen könne und werde, mit dem Bewußtseyn, daß dieß gänzlich in unsrer Macht stehe.

Beyde Gefühle beleben wieder das Bewußtseyn, und verstärken den Einfluß unsres reinen Willens.

§. 236.

Fortsetzung.

Das Bewußtseyn der Schuldlosigkeit unsres reinen Willens erhält das Selbstgefühl unsres persönlichen Werthes, und bewahrt vor sittlicher Selbstverachtung und Verzweifelung an unsrer Menschheit.

Wenn im Gegentheile durch Vorurtheile diese Ueberzeugung von der Schuldlosigkeit unsres reinen Willens verdunkelt, und diese eben so natürliche als praktisch nothwendige, d. h. zweckmäßige Wendung des moralischen Schmerzes verhindert wird: so verfehlt dieses Gefühl seines Zweckes, wozu die Natur es bestimmt hat; es stürzt uns in Selbstverachtung und Verzweifelung, die eine gänzliche Ueberlassung seiner selbst an die Sinnlichkeit, eine Hingebung in ihre Sklaverey, und Ruhe der sittlichen Kraft — wenigstens auf eine Zeitlang, zur Folge hat, bis sich das natürliche und zweckmäßige Bewußtseyn wieder herstellt, und das Vorurtheil seines Einflusses beraubt.

Wird das Bewußtseyn dieser Schuldlosigkeit des reinen Willens in Absicht auf andere, deren Handlungen und Gesinnungen wir moralisch unvollkommen und fehlerhaft finden, verdunkelt: so verliert dadurch nicht nur unsre Achtung und unser Vertrauen für Diese Menschen, sondern selbst für die Menschheit

heit und für uns selbst, wodurch dem Einfluß des reinen Willens großer Abbruch geschieht.

Um iede andere Vollkommenheit können wir den andern beneiden; nur um die moralische, als solche, nicht, weil sie als persönliche Eigenschaft des Menschen und als Charakter der Menschheit uns das Bewußtseyn unsrer eignen Menschenwürde belebt, und mit dem Bewußtseyn eigner Schuldlosigkeit und des gleichen Werthes in Absicht auf reinen Willen verbunden ist, die allen Neid unmöglich macht.

Wenn wir das Bewußtseyn unsrer Schuldlosigkeit dadurch wegvernünfteln, daß wir den moralisch zweckwidrigen Einfluß gegenwärtiger Zeitumstände auf Rechnung der ehemals vernachläßigten Selbstbildung unsres Charakters schreiben, so werden wir — wenn uns kein Affekt am weitern Denken hindert — bald genug inne, daß wir nur die Schuld auf eine frühere Zeit zurückgeschoben haben, für die aber eben dieselbe Entschuldigung, wie für die eben verflossene Zeit, paßt.

Wenn wir aber gleich in Absicht auf den reinen Willen, so wie in Absicht auf das sinnliche Wollen und Begehren uns schuldlos fühlen, weil iener nie unsittlich d. h. gegen sich selbst würkt, dieses an sich von fremden Einfluß abhängt: so sprechen wir uns doch nicht selbst von aller Schuld frey; wir setzen also voraus, daß es in unsrem freyen, unabhängigen Willen stehe, den reinen Willen überall geltend zu machen in unsrem willkührlichen Handlen.

§. 237.

Fortsetzung.

Wir sind uns des reinen Willens als Bestimmungsgrundes von dem höchsten Zwecke bewußt.

Wir sind uns unsres sinnlichen Begehrungsvermögens, als des Bestimmungsgrundes von Zwecken oder Gütern bewußt.

Aus diesem vereinten Bewußtseyn entspringt das Urtheil: „es ist praktisch-nothwendig, d. h. dem „reinen Zwecke und seiner Würde angemessen, daß „dieser höchste Zweck in der Welt vollkommen er„reicht werde.“

Wir interessiren uns für diesen Zweck, sobald wir ihn denken, aus Gründen des reinen Willens so sehr, daß der reine Wille, es möchte so seyn, Hofnung wird, daß es so seyn werde.

Wir sind uns also des reinen Wunsches und der reinen Hofnung bewußt, daß der reine Wille seinen Zweck immer vollkommener erreichen werde.

Jede Erfahrung von dem Einflusse dieses Willens beglaubigt diese Hofnung.

Wir sind uns aber auch bewußt, daß wir keine aus der Natur des reinen Willens und des sinnlichen Begehrungsvermögen hergenommenen Gründe besitzen, welche die völlige Gewißheit des endlichen totalen Sieges unsrer moralischen Kraft über die andern Gemüthskräfte hervorbrächten.

Jene

Jene Hofnung ist also mit Furcht und Besorgniß gepaart.

Die Hofnung bewahrt vor Muthlosigkeit; die Furcht vor übermüthigem Leichtsinn und vor Trägheit in dem Geschäfte der Realisirung unsres höchsten Zweckes.

Diese Fakta verrathen den Glauben an die Möglichkeit eines durch reines Wollen durchaus bestimmbaren Begehrens, und gehören zum vierten praktischen Problem, so wie auch die folgenden.

§. 238.

Fortsetzung.

Wir sind uns bewußt, daß nach dem Urtheil über die Vorzüglichkeit des Zweckes, den unser reiner Wille festsetzt, vor allen Zwecken, wornach die Sinnlichkeit strebt, (von welchem Urtheil wir ebenfalls ein Bewußtseyn haben) die Erreichung des letztern der Erreichung des erstern untergeordnet seyn sollte, d. h. daß diese Unterordnung, im Bewußtseyn unsres reinen Willens, als höchst zweckmäßig vorgestellt wird.

Mit andern Worten: wir sind uns bewußt, daß der reine Wille Würdigkeit, glückselig zu seyn, uns giebt; daß hingegen der Mangel desselben diese Würdigkeit nicht giebt.

Wir betrachten also, Gesinnungen und Handlungen eines vernünftigen Wesens als belohnungswürdig, so fern sie den guten Willen ausdrücken:

als nicht belohnungswerth, so fern sie diesem reinen Willen nicht entsprechen; als strafwürdig, sofern sie sogar dem reinen Willen widersprechen.

Wir sind uns dessen bewußt, daß unser reiner Wille Glückseligkeit (Belohnung) und den Mangel oder die Einschränkung derselben und ihr Gegentheil, die Unglückseligkeit (Strafe) in der Welt vernünftiger Wesen so vertheilen würde, wie es die Würdigkeit mit sich brächte, wofern es nur in der Gewalt dieses Wesens mit reinem Willen stünde.

§. 239.

Fortsetzung.

Wir sind uns dieses Interesse so innig bewußt, welches der reine Wille an einer solchen Einrichtung nimmt, daß wir es sittlich wollen: diese Einrichtung der Welt sey würklich.

Wir sind uns bewußt, daß das, was durch unsren reinen Willen geschehen soll, bey der Verbindung dieses reinen mit einem sinnlich afficirten und interessirten Willen in Einem Subiekte, nicht vollständig und ohne unüberwindliche Hinderniße geschehen könne, wofern diese Einrichtung mit ihren Gründen nicht würklich vorhanden ist, von der wir wollen, daß sie seyn soll.

Wir finden es also praktisch nothwendig oder rein zweckmäßig, zu Folge unsres reinen Willens, daß dasienige sey, was als existirend vorausgesetzt werden muß, damit dasienige von vernünf-

nünftigsinnlichen Wesen würklich geschehe, was zu Folge ihres reinen Willens geschehen soll.

Wir sind uns bewußt, das dieser unser reine Wille zu unvermögend ist, daß würklich zu machen, was seinem Zwecke gemäß ist;

aber auch bewußt, daß dadurch die Sache selbst und ihr Daseyn nicht unmöglich ist;

daß wir also voraussetzen können, ohne Widerspruch, es sey möglich und würklich;

und daß wir es, dem reinen Willen und seinem Interesse gemäß, voraussetzen, d. h. praktisch glauben müssen.

Ein wesentliches Faktum der moralischen Vernunft ist demnach der praktische Glaube an eine sittliche Welteinrichtung und ihre Gründe — Gottheit und Unsterblichkeit.

Und zufolge dieser Voraussetzung, wollen und glauben wir auch, daß unser freyer Wille dem reinen Willen den sinnlich interessirten Willen gänzlich unterwerfen, sich ihn successiv durchaus unterordnen werde.

Diese Fakta beziehen sich ebenfalls auf das vierte Problem, und beweisen den Glauben an ein durch reines Wollen durchaus bestimmbares Begehren; an eine in aller Rücksicht mögliche, unendliche Annäherung zur totalen Abhängigkeit des sinnlichen Begehrungsvermögens von dem Gesetze des reinen Willens. Dieser Glaube hilft sich selbst und seinen nächsten

sten Gegenstand realisiren, indem er zur Wegräumung der Hindernisse einer praktisch nothwendigen Welteinrichtung thätig macht, durch die Voraussetzung, daß es möglich, daß der Zweck erreichbar sey.

§. 240.

Erklärung dieser moralischen Thatsachen.

Die nöthige Erklärung dieser (§. 225 — 239.) angeführten Thatsachen, die in dem moralischen Bewußtseyn angetroffen werden, kann nicht darinn bestehen, daß man den letzten Grund aller dieser Erscheinungen angiebt, und sie dadurch vollkommen begreiflich macht; denn dieser liegt immer verborgen — sondern darinn, daß man sie auf wenige allgemeine Begriffe oder auf einen einzigen zurückführt, worinn sich diese mannigfaltigen Phänomene vereinigen, und wodurch ihre Verbindung verständlich wird.

§. 241.

Freyheit in verschiedenem Sinne.

Dieser Begriff (§. 240.) ist der Begriff von Freyheit, dessen wesentliches Merkmahl ist: Unabhängigkeit, Nicht-bestimmt werden, Selbstbestimmung. Diese Unabhängigkeit kann aber auf verschiedene Weise gedacht werden:

1) (der Quantität nach) als comparativ, oder absolut, im Gegensatze des comparativen.

Absolut frey ist etwas, was und in so fern es von nichts abhängt, durch nichts bestimmt wird, durchaus nur selbst bestimmt.

Com-

Comparativ frey, was und in so fern etwas nur nicht von dem oder jenem abhängt, nur gewisse Bestimmungen empfängt, und nur in gewisser Beziehung selbst bestimmt.

2) (der Qualität nach) als beschränkt frey, oder unbeschränkt frey.

Beschränkte Freyheit kommt einem Vermögen zu handlen zu, das in einer Rücksicht frey, unbestimmbar, in einer andern Rücksicht nicht frey, sondern bestimmbar ist; oder einem Wesen, das zwar ein selbstbestimmendes, aber auch ein bestimmbares Vermögen besitzt.

Unbeschränkte Freyheit ist die Caussalität eines Vermögens, welches schlechterdings selbstbestimmend und unbestimmbar ist; oder die Caussalität eines Wesens, welches nur ein selbstbestimmendes, und kein bestimmbares Vermögen zu handlen besitzt.

3) (der Relation nach) als gesetzmäßig frey, oder gesetzlos frey.

Gesetzmäßige Freyheit ist diejenige Unbestimmbarkeit des Handelns, deren Effekt, d. h. deren Handlungen sich auf irgend einige Weise nach Vernunftgesetzen bestimmt denken lassen. *)

*) In dem Begriff einer gesetzmäßigen Freyheit liegt es weder, daß sie nach diesem oder jenem Gesetze, z. B. dem Verstandesgesetze der Caussalität in der Zeit, gedacht werden dürfe, noch daß die freye Handlung von einem Gesetze als seinem realen Bestimmungsgrunde abhänge, noch daß ein Gesetz die freye Handlung in nothwendiger Ver-

Gesetzlose Freyheit wäre das Vermögen der Unbestimmbarkeit zum Handlen, dessen Würkungen auf keine Weise den Vernunftgesetzen gemäß gedacht werden könnten. Endlich

4) (der Modalität nach) kann Freyheit ein Gegenstand des Wissens oder des Glaubens oder des Meynens seyn. Dieser Unterschied betrift nicht die Freyheit selbst, sondern nur ihr Verhältniß zu unsrem Erkenntnißvermögen.

In welchem Sinne und in wie fern führen die angegebnen Data des sittlichen Bewußtseyns auf Freyheit? und welche entgegengesetzte Vorstellungsarten von dem menschlichen Handlungsvermögen werden eben dadurch verworfen?

§. 242.

Absolute, unumschränkte, gesetzmäßige Freyheit des reinen Willens.

Die erste Klasse von Erscheinungen (§. 226. — 227.), die zum ersten und zweyten praktischen Problem gehört, entscheidet für das Daseyn eines reinen Willens, als einer Thatsache im Bewußtseyn.

Das

Verbindung mit einem Bestimmungsgrunde vorstelle — welches alles dem Grundbegriffe von Freyheit widersprechen würde. Auch die Vorstellung eines Gesetzes kann nicht als Bestimmungsgrund der freyen Handlung gedacht werden, ohne ihr Wesen zu zerstören. — Gesetzmäßig ist die Freyheit wenn ihre Handlung mit ihrem Erfolge nothwendig zusammenhängt.

Das sittliche Wollen, als solches, (sensu reduplicativo) ist rein, d. h. unabhängig von sinnlichen Bestimmungsgründen.

Das Vermögen eines reinen Willens, d. i. die reine praktische Vernunft ist frey — von dem Einflusse sinnlicher Vorstellungen und Gefühle.

In so fern ich dabey stehen bleibe, wird diese Freyheit der Vernunft als eine comparative betrachtet, nehmlich in Beziehung auf sinnliche Bestimmungen, welche dadurch ausgeschlossen werden.

In so fern aber bey dem moralischen Wollen das Bewußtseyn aller Bestimmungsgründe wegfällt, in so fern es ein ganz unbedingtes Wollen ist (ohne weil und wenn): in so fern ist die Freyheit der praktischen Vernunft absolut, eine gänzliche Unabhängigkeit des sittlichen Wollens und Handlens von allem Bestimmtwerden.

Die Vernunft, als Vernunft, ist unbeschränkt frey, sie ist für sich selbst in keiner Rücksicht bestimmbar.

Ein Wesen, das reine Vernunft besitzt, ist in so fern unbeschränkt frey. Also auch der Mensch, als rein vernünftiges Wesen betrachtet.

Ein Wesen, das unendliche reine Vernunft ist, oder besitzt — die Gottheit — ist absolut unbestimmbar; sie besitzt unendliche, allbestimmende Selbstmacht.

Einem Wesen, dessen Handlungsvermögen nicht durchaus rein vernünftig ist — wie der Mensch — kann

— kann diese unendliche, allbestimmende und unbestimmbare Selbstmacht nicht ohne Widerspruch zugeschrieben werden.

Der reine Wille wird als sittlich, d. h. selbstgesetzlich und gesetzgebend im Bewußtseyn vorgestellt. Die Freyheit der Vernunft ist also nicht eine gesetzlose, sondern gesetzmäßige Freyheit, d. h. ihre Würkungen lassen sich nach Vernunftgesetzen denken, sie sind nicht regellos.

Die Freyheit der Vernunft ist ein Gegenstand des Wissens, nicht des bloßen Glaubens, weil ihr Bewußtseyn unmittelbar mit dem Bewußtseyn des reinen Willens, oder der Sittlichkeit verbunden ist.

§. 243.

Moralische Freyheit.

Die zweyte Klasse von Erscheinungen (§. 228.), die sich auf das dritte praktische Problem bezieht, entscheidet für das Daseyn — eines durch reines Wollen bestimmbaren Begehrens, als einer Thatsache im menschlichen Bewußtseyn.

Ein Begehrungsvermögen, welches durch reines Wollen bestimmbar ist, heißt moralisch frey.

Einem Wesen, welches ein durch reinen Willen bestimmbares Begehrungsvermögen besitzt, kommt moralische Freyheit zu.

Wir

Wir sind uns also der moralischen Freyheit, als einer innern Thatsache bewußt.

§. 244.

Weitere Entwickelung.

Das Bewußtseyn der moralischen Freyheit enthält also zweyerley:

1) das Bewußtseyn des Selbstbestimmens, als einer Handlung des reinen Willens.

2) das Bewußtseyn des Bestimmtwerdens, als einer Affektion des sinnlichen Begehrungsvermögens.

Nur die erstere Rücksicht berechtigt zu dem Gebrauche des Wortes Freyheit.

Moralische Freyheit ist also die absolute Freyheit des Willens, so fern sie in Affektionen (einem Bestimmtwerden des sinnlichen Begehrungsvermögens) erscheint, und sich dadurch äussert.

Sie bewährt sich demnach, als ein Vermögen des Menschen, nach sittlichen, d. h. übersinnlichen Gründen zu handlen, in so fern das sinnliche Vermögen durch etwas übersinnliches bestimmt wird.

§. 245.

1. Die moralische Freyheit, ist, in Rücksicht auf ihren Bestimmungsgrund, den reinen Willen, absolut, unumschränkt und gesetz-

setzmäßig, d. h. das Bestimmende wird nicht bestimmt, es enthält keinen Grund der Nichtbestimmung — seine Tendenz geht darauf, alles zu bestimmen — und es bestimmt nicht zufälligerweise — doch nicht nach sinnlichen Gesetzen. §. 242.

2. In Rücksicht auf das bestimmbare Begehrungsvermögen ist sie

a. comparativ, eine Unabhängigkeit von sinnlichen Bestimmungsgründen; denn das Begehrungsvermögen wird allerdings bestimmt, aber nicht durch etwas Sinnliches, sondern Uebersinnliches, den reinen Willen.

b. beschränkt, weil das Begehrungsvermögen nicht bloß für Bestimmungen durch den reinen Willen, sondern auch für andere Bestimmungen empfänglich ist.

c. gesetzmäßig, weil die Würkung dieses Einflusses der reinen Vernunft unter Regeln gebracht, nach Vernunftgesetzen gedacht werden kann.

d. ein Gegenstand der Erfahrung, also nicht des bloßen Glaubens.

§. 246.

Aus diesen verschiedenen Rücksichten, woraus sich sittliche Freyheit betrachten läßt, erklärt sich das schein-

scheinbar widersprechende Bewußtseyn des Selbstbestimmens und Bestimmtwerdens, des unbeschränkten Wollens und des beschränkten Handelns, des Gesetzlosen (in so fern der bestimmende reine Wille keinen sinnlichen Gesetzen unterworfen ist) und des Gebundenen an Gesetze.

§. 247.

Moralische Bestimmbarkeit.

Bestimmbarkeit durch reinen Willen, oder moralisch-freye Bestimmbarkeit der Handlung, ist überhaupt die Möglichkeit, durch reinen Willen bestimmt und ihm gemäß hervorgebracht zu werden. Diese Möglichkeit, sittlich zu handlen, ist

1) logische Möglichkeit, Gedenkbarkeit ohne Widerspruch. Diese kommt jeder willkührlichen Handlung zu, so fern der Gedanke einer willkührlichen Handlung und einer sittlichen Bestimmung nie sich selbst (in abstrakto) widerspricht.

2) reale Möglichkeit — durch reinen Willen bestimmt zu werden, ist da, wenn die Gründe dazu vorhanden sind, ein bestimmendes und ein bestimmbares Vermögen zu handlen.

a) Eine relative reale Bestimmbarkeit der Handlung durch den reinen Willen ist da, sobald in dem handelnden Subiekte nur einige Würksamkeit der praktischen Vernunft, d. h. einige sittliche Gesinnung, vorhan-

handen ist, welche das Handlungsvermögen modificiren könnte, die aber doch in anderer Rücksicht (relativ) unzureichend ist, andere Triebfedern zu überwinden.

b) absolute, reale, sittliche Bestimmbarkeit kommt (wenn man blos auf das Verhältniß des reinen zu dem sinnlichen Willen sieht) einer Handlung nur in so fern zu, als zu ihrer moralischen Bestimmung schlechterdings und in aller Rücksicht hinreichende Gründe vorhanden sind.

Wo diese letztere vorhanden ist, da wird die Handlung auch würklich dem Sittengesetze gemäß bestimmt, und kann schlechterdings nicht gesetzwidrig werden.

§. 248.

Moralische Freyheit, so weit sie aus den angegebenen Thatsachen erweislich ist, betrachten wir als den Grund der realen Möglichkeit (§. 247.) alle unsre Handlungen sittlich zu bestimmen — Diese Möglichkeit ist aber nach dem Folgenden nur relativ.

§. 249.

Schranken der moralischen Freyheit.

Die dritte Klasse von Erscheinungen (§. 229. 230.) beweist faktisch, daß unser Begehren und Handlen nicht durchaus sittlich, d. h. durch reinen Willen bestimmt wird.

Die

Die Würklichkeit nichtmoralischer sowohl als unmoralischer Gesinnungen und Handlungen (§. 229.) beweist unmittelbar ihre Möglichkeit.

Die Möglichkeit nichtmoralischer und unmoralischer Handlungen kann nicht in eben demjenigen zureichend gegründet seyn, worinn sich die Möglichkeit sittlicher Gesinnungen und Handlungen gründet — also nicht in der moralischen Freyheit des Menschen, sondern entweder in dem Mangel oder in dem unterlassenen Gebrauche derselben.

Da nun die moralische Freyheit faktisch erwiesen ist (§. 243.), so kann dieser Mangel (als die Ursache der nichtmoralischen Handlungen) nicht als absolut, sondern nur als Schranke gedacht werden.

Der unterlassene Gebrauch der moralischen Freyheit setzt ein höheres Vermögen voraus, von welchem der Gebrauch oder Nichtgebrauch der moralischen Freyheit abhängt, selbst für solche Fälle, wo die Schranken der moralischen Freyheit diesen Gebrauch selbst nicht unmöglich machen. Dieses Vermögen ist der freye Wille schlechthin oder die absolute Freyheit d. i. ein Vermögen, von welchem der Gebrauch aller Vermögen schlechthin abhängt, welches aber schlechthin unabhängig ist.

Die moralische Freyheit des Menschen ist also beschränkt.

Die Gesinnung und Handlung des Menschen ist also nicht absolut bestimmbar durch den reinen Willen. Aber gleichwohl steht es in unsrer Gewalt es für alle Fälle schlechthin zu entscheiden, ob unsre

Gesinnung und Handlung durch reinen oder sinnlichen Willen bestimmt werden soll, vermittelst eines freyen Vermögens für den Gebrauch aller Vermögen, oder eines Vermögens, die obersten Bestimmungsgründe der würklichen Handlungen selbst zu bestimmen.

Anmerkungen.

1. Wenn die moralische Freyheit des Menschen absolut genannt wird, so geschieht dieß nur im Gegensatz von einer comparativen Freyheit, von der Unabhängigkeit von gewissen Bestimmungsgründen; nicht aber im Gegensatz des beschränkten, endlichen.

2. Einige rechnen zu der moralischen Freyheit auch das vollständige Vermögen unsittlich zu handlen. Dieß widerspricht aber dem Begriffe von einem sittlichen Vermögen, und eine solche Freyheit, die doch von der reinpraktischen Vernunft abhängen soll, wäre ein Vermögen zu contradiktorisch entgegengesetzten Handlungen, welches auf einen Widerspruch hinausläuft. Es hieße eben so viel, als: aus der Vernunft das Vernünftige sowohl als die Unvernunft vollständig erklären zu wollen. Ein solches, in Absicht auf das, was es vermag, ganz und gar indifferentes Vermögen, dünkt mich, ein nonsensikalisches Vermögen zu seyn. Wir haben neben der moralischen Freyheit, d. h. neben dem Vermögen, sittlich zu handlen (dem reinen Willen in der Erscheinung), auch ein anderes, aber sehr verschiedenes Vermögen, solche Handlungen auszuüben, und solche Gesinnungen zu hegen, die dem Sittengesetze der Vernunft zuwider sind (sinnlichen Willen). Dieß ist eine Folge der Einschränkung unsrer moralischen Freyheit, also in Beziehung auf die Vernunft, theils ihres Unvermögens, in Beziehung auf die übrigen Kräfte der menschlichen (überhaupt, der eingeschränkten vernünftigen) Natur, eine Folge von dem Verhältniß des bestimmbaren Vermögens, der Sinnlichkeit, zu andern Bestimmungen, die nicht von dem reinen Vernunftwillen hervorgebracht werden — Folge von dem Verhältniß

niß der Bestimmung, welche das sinnliche Begehrungsvermögen von eigenthümlich sinnlichen Gegenständen, zu derjenigen Bestimmung, die es durch den reinen Willen erhält; theils des unterlassenen Gebrauches, welchen der Mensch — mit seiner absoluten Freyheit — von der Vernunft und sittlichen Freyheit macht.

3. Wenn daher Kant (Critik der reinen Vernunft S. 581. der zweyten Ausg.) sagt: Die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen — so zeigt dieß soviel an: die Vernunft kann durch uns (vermittelst der absoluten Spontaneität) zum Bestimmungsgrund aller willkührlichen Handlungen gemacht werden. Wollte man es so verstehen: die Vernunft ist würklich der Bestimmungsgrund aller willkührlichen Handlungen: so müßte man das, was Kant von allen willkührlichen Handlungen sagt, nur auf die moralisch freyen, vernünftigen und sittlich guten Handlungen einschränken, und die unsittlichen davon ausschließen. In welchem Sinne kann die Vernunft die Bedingung der Unvernunft genannt werden? —

Die Stelle in Kants Crit. der prakt. Vernunft S. 176. drückt ein Faktum der Zurechnung aus, nehmlich der daß Mensch die im Gebrauch seiner Freyheit verübten unrechtmäßigen Handlungen sich iedesmahl zurechne. Die Freyheit ist hier der freye Wille, der oberste Bestimmungsgrund der Bestimmungsgründe aller willkührlichen Handlungen. Diese gebraucht der Mensch, so lange er nur bey Sinnen ist, wenn er auch (durch seine Schuld) nicht immer seine moralische Freyheit gebraucht. Diese kann der Mensch zu gewissen Zeiten nicht gebrauchen, und gleichwohl kann er zu derselben Zeit praktische oder psychologische Freyheit besitzen, und daher klug oder geschickt (obgleich unsittlich) handlen. Hätte er moralische Freyheit brauchen können, hätte sich der Einfluß des reinen Willens auf seine Sinnlichkeit bis dahin erstreckt, so zweifle ich gar nicht, daß er auch sittlich würde gehandelt haben. Daß er sie aber nicht gebrauchen konnte und also unsittlich handelte, das kann inmerhin

merhin seine eigne Schuld seyn d. h. von seinem absoluten Willen abhängen.

4. Moralische Freyheit, wie einige sie erklären, als ein unumschränktes Vermögen der Vernunft, alle Handlungen eines vernünftigen Wesens zu bestimmen, kann man sich zwar ohne Widerspruch gedenken, aber nur als Eigenschaft eines uneingeschränkten, unendlichen Wesens, der Gottheit. — Wenn man aber von menschlicher moralischer Freyheit spricht: so muß man durchaus auf die besondern Verhältnisse vernünftig-sinnlicher, freymechanischer Wesen Rücksicht nehmen. Thut man aber dieses, und betrachtet die Natur des Menschen im Ganzen, so lehrt Erfahrung, daß es ganz unläugbar solche Zustände dieser Natur giebt, wo der Gebrauch der moralischen Freyheit aufhört. — Gränzen der Freyheit haben auch alle Vertheidiger derselben von jeher angenommen; selbst diejenigen nicht ausgenommen, welche von einem unbegränzten oder unumschränkten Vermögen, sittlich zu handlen, sprechen. Allein auch da, wo die von unsrer Willkühr unabhängigen Gränzen der Freyheit selbst nicht in Anschlag kommen, giebt es noch Gränzen des Gebrauches der sittlichen Freyheit, welche von unsrem freyen Willen abhängen, und deren Folgen uns also als selbstverschuldet zugerechnet werden können. Vergl. d. Recens. der ersten Ausg. dieser Moralphilos. in der Jenaischen Allg. Lit. Zeitung v. J. 1791. Num. 108.

§. 250.

Die Schranken der moralischen Freyheit (§. 249.) sind nicht Schranken der Gültigkeit des Sittengesetzes. Diese Gültigkeit beruht auf dem unwandelbaren, und in seiner Beziehung auf willkührliche Handlungen durchaus unbeschränkten reinen Willen. Die praktische Nothwendigkeit, d. h. die

höchste

höchste Zweckmäßigkeit gut zu handlen, und die Angemessenheit solcher Handlungen zu dem Naturgesetze des reinen Willens, wird durch nichts aufgehoben oder beschränkt.

In dem Gewissen offenbaret sich diese Allgemeingültigkeit durch die nicht wegzuvernünftelnden Vorwürfe bey jeder unsittlichen Handlung. Wenn auch unsre moralische Freyheit für einen bestimmten Fall nicht hingereicht haben sollte, um sittlich gut zu handlen: so hätte sie doch dazu hinreichen sollen und können. Unsre absolute Freyheit hätte diese Schranken wegräumen sollen und können.

§. 251. a.

Merkmahle des Begriffs von moralischer Freyheit.

1. Willkühr.

Bey der weitern Entwickelung des Begriffes von moralischer Freyheit, entdecken wir folgende Merkmahle:

1. Handlungen der moralischen Freyheit sind willkührlich.

Willkühr (arbitrium) ist das Vermögen, nach Vorstellungen zu handlen. Das Bewußtseyn der moralischen Freyheit entscheidet für Gründe in dem Subiekte, und gegen diejenigen, welche ausser demselben liegen.

Willkühr ist comparative Freyheit von dem zwingenden Einflusse materieller Dinge.

Die Läugnung der Willkühr, oder die Behauptung der Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen zufolge den Bewegungsgesetzen der Materie heißt materieller Mechanismus, oder Fatalismus. Er läuft der Erfahrung zuwider, und hebt alle Sittlichkeit gänzlich auf.

Die Willkühr hat Grade, wie das Leben überhaupt Je mehr etwas als blosse Materie würkt, ie weniger Willkühr kömmt ihm zu.

§. 251. b.

2. Freye Willkühr.

2. Moralische Freyheit setzt praktische Freyheit überhaupt voraus.

Die innern Gründe, wovon die willkührlichen Handlungen (§. 251. a.) abhängen, können seyn

a. lediglich die unmittelbaren Eindrücke der Vorstellung eines Obiekts auf das sinnliche Begehrungsvermögen — thierische Willkühr, arbitrium brutum.

b. verständige und vernünftige Ueberlegungen und Bewegursachen — freye sinnliche Will-

Willkühr, arbitrium sensituum liberum, praktische Freyheit, Unabhängigkeit von dem allgemein zwingenden Einflusse thierischer Gefühle.

Das moralische Bewußtseyn entscheidet für das letztere.

Eine Philosophie, welche die Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen aus thierischem Instinkt — behauptet, heißt thierischer Fatalismus, und ist eben so erfahrungswidrig, als der der Moral nachtheilig.

Die freye Willkühr hat, der Erfahrung gemäß, ihre Stufen. Der Einfluß des Verstandes und der Vernunft auf unsre Entschlüsse und Handlungen kann zunehmen; die Abhängigkeit von dem unmittelbar thierischen Antriebe kann abnehmen; das sinnlich vernünftige Wesen (der Mensch) kann geschikter und klüger, d. h. praktisch verständiger und empirisch vernünftiger werden.

§. 251. c.

3. Reine praktische Vernunft.

3. Moralische Freyheit setzt reine praktische Vernunft voraus.

Die Vernunftgründe, wovon die freye Willkühr bestimmt wird (§. 251. b.), lassen sich ihrer Beschaffenheit nach näher angeben. Es sind

a. entweder lediglich und allein Gründe der empirischen Vernunft, d. i. der Vernunft, so fern sie von sinnlichen Erfahrungen im Schließen ausgeht, und zu sinnlich bestimmten Zwecken die Kenntniß der Mittel und Entwürfe hergiebt, die unsern Willen bestimmen — empirisch praktische Freyheit;

b. oder es können auch reine Vernunftideen ein Wollen hervorbringen, oder doch dasselbe modificiren — reine praktische Vernunft.

Unser Bewußtseyn lehrt uns zwar

1) daß wir größtentheils nur einen Einfluß der empirischen Vernunft auf die Wahl der Mittel erfahren, die uns zu Erreichung unsrer sinnlich erzeugten Absichten dienlich scheinen.

2) daß zu jeder Handlung unsres Willens uns ein gewisser Stoff zur Behandlung durch die Sinnlichkeit gegeben werden, und daß wir dadurch erst zur Thätigkeit überhaupt angereizt werden müssen. Aber

3) das Bewußtseyn des moralischen Gesetzes (§. 124. f.), als einer Triebfeder unsres Willens (§. 163.), überzeugt uns dennoch, daß die Vernunft für sich selbst auch fähig sey, nach ihren eignen, reinen, nicht sinnlichen Ideen den Willen zu bestimmen; daß der Zweck einer vernunftigen Handlungsweise schon für sich

sich selbst, ohne weitere Absicht auf sinnliche Zwecke, uns interessire, und daß das eigentliche Wollen, seiner Form (Wesen) nach, durch etwas bestimmt werde, was von allem sinnlichen Eindrucke und Objekte der Begierde verschieden ist.

Die praktische Freyheit des Menschen ist eben dadurch eine moralische Freyheit, daß das Begehren durch reine Vernunft bestimmbar ist, und daß der Bestimmungsgrund unsrer Handlung selbst von dem Zwecke der empirischen Vernunft nicht schlechterdings abhängt.

Auch diese moralische Freyheit hat ihre Grade; denn wir können weiser und sittlich besser, d. h. moralisch freyer werden.

Die Läugnung der moralischen Freyheit, und die Behauptung, daß wir schlechterdings nur durch Gründe der sinnlich angewandten Vernunft, also durch sinnliche, aber vernünftig gedachte Zwecke zu unsern Handlungen bestimmt und genöthigt würden, heißt sinnlicher Fatalismus — ein System, dem die Eudämonisten in der Sittenlehre (§. 76.) zugethan sind, das aber dem reinen Bewußtseyn des Sittengesetzes widerspricht, und sich mit Grundsätzen einer reinen Sittenlehre durchaus nicht vereinigen läßt.

§. 252.

Böser Wille, böses Begehrungsvermögens.

Jene Fakta (§. 229. 230.) beweisen ferner, daß es in der menschlichen Natur weder einen an und für sich boshaften Willen, d. h. ein ursprüngliches Princip das zu wollen, was mit dem Sittengesetz streitet, weil es demselben entgegen ist, noch ein böses Begehrungsvermögens, d. h. eine der Sinnlichkeit wesentlich eigne und dem Sittengesetz direkt widerstreitende Bestimmung zum Handlen gebe. Also auch — keinen gegen Sittliche Gutes und Böses gleichgültigen, sich auf eine und dieselbe Weise verhaltenden Willen; denn sonst könnte es keine sittliche Triebfeder oder es müßte neben derselben eine iener direkt entgegenwürkende Triebfeder in dem Gemüthe angetroffen werden. — Praktischer Indifferentismus.

Das Böse, als Böses, können wir weder wollen, noch begehren; sondern wir wollen nur das an sich Gute; wir begehren nur das Sinnlich Angenehme und Nützliche.

In dem Willen selbst ist also gar kein direktes Hinderniß des Sittlichguten; in dem Begehrungsvermögen wenigstens kein solches, das ihm direkt entgegenstünde.

Gleichwohl kann ein unsittliches Wollen (volitio) in uns entstehen, indem wir die sittliche Triebfeder der sinnlichen unterordnen, obgleich das Gegentheil statt finden sollte, mithin auch könnte.

Aus dem freyen Willensvermögen selbst muß diese Umkehrung der Triebfeder entstehen können, weil sie würklich da ist.

Anmerkungen.

1. Also haben wir keinen ursprünglich innern Bestimmungsgrund, das Böse zu wollen. Gleichwohl kann das Sittlichböse als etwas Zurechnungsfähiges auch nicht durch bloßen Einfluß von aussen in uns kommen; es muß also durch einen Akt unsers freyen Willens entstehen, welcher Wille an sich und von Natur nicht böse ist (weil sonst die Zurechnung zur Schuld wegfiele, welche doch im Gewissen vorgeht), aber auch nicht gut ist (weil sonst alles Verdienst wegfiele) sondern durch sich selbst sich in der verschiednen Unterordnung der Triebfedern als gut oder böse äussert, ohne dazu, weder durch seine (insofern indifferente) Natur, noch durch etwas Aeusseres bestimmt zu werden.

2. Die Behauptung eines an sich bösen Willens oder Begehrens — unsittlicher Fatalismus der Bosheit — ist der Erfahrung nicht gemäß, und würde alle Sittlichkeit aufheben. Dahin gehört z. B. die krasse Augustinische Vorstellung von der Erbsünde. Sie veranlaßt einen andern schwärmerischen Fatalismus, der den guten Willen nicht selbstthätig, sondern durch übernatürliche Einwürkung eines höhern Wesens entstehen läßt — mit oder ohne Zwang. Der Mensch kann höchstens dem guten Antrieb eines fremden Geistes widerstehen.

3. Die Behauptung eines gegen Gutes und Böses schlechthin indifferenten, und von allen sittlichen und sinnlichen Triebfedern durchaus unabhängigen, Willens ist unsrem Bewußtseyn entgegen, und hebt eben so, wie die Meynung von einem lediglich bösen Willen, alle Sittlichkeit auf.

4. Ist

4. Ist der Wille des Menschen (endlichen Vernunftwesens) nicht an sich bös, oder gegen das Gute und Böse indifferent, so folgt daraus, daß kein Mensch (kein endliches Vernunftwesen) die würklichen Hinderniße des Erfolgs von dem reinen, sittlichen Willen auf seine Gesinnung und auf das Leben sich selbst setzt, sondern daß sie ihm durch etwas anderes ohne Zuthun seines Willens gesetzt sind. Auch macht er sie sich niemahls selbst unüberwindlich, weder indem er sie unmittelbar vergrößert, noch indem er ihre Gegenkraft gestissentlich vermindert. Allein es kann eine Kraft ihm beywohnen (und diese müssen wir annehmen, wenn Zurechnung bestehen soll) diese Hinderniße wegzuräumen; eine Kraft die schlechthin selbstthätig und keinem Hinderniße unterworfen ist. Und unter dieser Voraussetzung läßt es sich verstehen, wie Kant in der Critik der praktischen Vernunft S. 175. sagen kann: das vernünftige Wesen verschafft sich seinen Charakter selbst, wenn damit nicht blos das Sittlichgute im Charakter, sondern auch der Mangel desselben und die innere Quelle der Vergehungen gemeynt seyn soll. Denn der reine Wille setzt nur das Gute, und der sinnliche Wille das Nicht-gute; der freye Wille setzt aber das Böse, indem er das Nichtgute dem Guten selbst vorzieht.

5. Immoralische Handlungen und Gesinnungen hängen also auf keine Weise von der moralischen Freyheit und von der eignen, absoluten Selbstthätigkeit der Vernunft sondern vielmehr von dem Mangel derselben ab. Und dieser Mangel ist keine Folge einer vorhergehenden bosshaften Selbstthätigkeit der sich alsdann selbst zerstörenden Vernunft. Sonst gäbe es einen bösen Willen, ein positives eignes Princip unsittlicher Handlungen, als solcher. — Allein auf die von der Autonomie der Vernunft verschiedene absolute Freyheit des handelnden Wesens müssen moralische eben sowohl als die sittlichguten Handlungen bezogen werden. Und daraus läßt sich verstehen, in welchem Sinne Kant (Crit. der praktischen Vernunft. S. 178.) sagen kann, daß die ganze Kette von Erscheinungen, in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann (also auch in Ansehung des Unsittlichen) von der Spontaneität

neität des Subiekts, als Dinges an sich, abhänge — daß (S. 179.) alles, was aus der Willkühr des Menschen entspringt, wie ohne Zweifel iede vorsätzlich verübte Handlung, eine freye Causalität zum Grund habe; daß die Bosheit des Bösewichts die Folge der freywillig angenommenen — bösen Grundsätze seyn soll, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen. —

§. 253.

Das Bewußtseyn lehrt ferner, daß alle Anreitze und Stoffe zum Handlen uns gegeben, nicht selbstthätig hervorgebracht werden — also Nichtfreyheit, ein Bestimmtwerden in Absicht auf die Materie unsrer Handlungen.

Eine solche Freyheit, welche auch die Gegenstände der Behandlung selbstthätig hervorbringt, kann nur demienigen Wesen beygelegt werden, in dessen Vorstellung das Daseyn der Gegenstände sich gründet, dem allmächtigen Weltschöpfer, dem Unendlichen.

Das Vorgeben, daß der menschliche Wille auch den Stoff zum Handlen selbstthätig hervorbrächte, ist eine Ueberschreitung der Schranken des endlichen Vernunftvermögens, eine Art von sittlichem Mysticismus oder Schwärmerey. Diese behauptet also eine transscendente Freyheit.

§. 254.

Ferner, daß aller zur Behandlung gegebene Stoff sinnlicher Natur ist, von Gegenständen der Sinn-

Sinnlichkeit herrührt, und nach Gesetzen der Sinnlichkeit aufgenommen wird.

Unsre moralische Freyheit ist also eine sinnlich angewandte Freyheit.

Die entgegenstehende Behauptung eines übersinnlich mitgetheilten Stoffes und Anreitzes zum Handlen, führt nothwendig zu der andern Behauptung, daß wir durch praktische Vernunft diese übernatürlichen Einflüsse nicht selbstthätig modificiren können, weil der Einfluß der Vernunft zwar sinnliche Bestimmungen nach bekannten Gesetzen der Sinnlichkeit modificiren kann, die Gesetze übernatürlicher einwürkender Kräfte hingegen natürlich unbekannt sind, und also keine moralisch zweckmäßige Modifikation durch vernünftige Selbstthätigkeit zulassen.

Dieß wäre mystischer, schwärmerischer, unsittlicher Fatalismus.

Dahin gehört z. B. die Behauptung von Versuchungen des Teufels. Dadurch wird abermahls ein sittlich seynsollender schwärmerischer Fatalismus und Mechanismus zum Guten — hervorgebracht.

§. 255. a.

Metaphysische Freyheit.

Führen wir die Begriffe von moralischer Freyheit und von einem höhern Vermögen, welches dem Gebrauch derselben bestimmt, als einen Begriff der sittlichen Erfahrung, auf metaphysische Merkmahle zurück,

zurück, wodurch dieselben von der reinen theoretischen Vernunft gedacht werden können, so gelangen wir zu der Idee von absoluter metaphysischer Freyheit.

§. 255. b.

Begriff.

Absolute Freyheit ist soviel, als ein Vermögen unbedingter Caussalität. Dieser Begriff ist vernünftig denkbar. Man verbindet nur den Verstandesbegriff von Würksamkeit (Caussalität) mit der Vernunftidee des Unbedigten, als Merkmahle Eines Begriffes. Diese Vereinigung — unbedingte Würksamkeit — enthält nichts innerlich Unmögliches, Widersprechendes.

Eine freye, unbedingte Handlung, als solche, ist für uns uns unerklärbar und unbegreiflich. Denn wir erklären und begreifen eine geschehene Handlung durch die Bedingung, wovon sie abhängt. Was nun keine Bedingung hat, das Unbedingte — ist eben darum für uns unerklärbar und unbegreiflich.

Unbedingte Caussalität ist überhaupt: reine Selbstbestimmung zu handlen, die nicht bestimmt wird; auf eine sinnlich wahrnehmbare Begebenheit bezogen — ein Vermögen, eine Handlung schlechthin anzufangen.

Eine bedingte Caussalität wird bestimmt, und fängt nicht absolut an zu würken.

§. 255. c.

In so fern wir uns moralischer Freyheit, d. h. einer Bestimmbarkeit unsres Begehrungsvermögens durch reinen Willen, bewußt sind (wie gezeigt worden), welcher reine Wille ein unbedingtes Gesetz befolgt, das keinen anderweitigen Zweck seiner Befolgung vorausgesetzt, keine Einschränkungen und Bedingungen (kein weil und wenn) derselben zuläßt, und aus keiner Einwürkung eines fremden Wesens auf unsren Willen sich erklären läßt: so müssen wir annehmen:

1) unser sinnliches Begehrungsvermögen ist nicht absolut frey, denn es wird zu einer gewissen Würkung bestimmt, es sey durch eigenthümlich sinnliche Gegenstände, oder durch einen Akt des reinen Willens, der darauf einfließt. Seine Caussalität ist also iederzeit bedingt. Allein

2) der reine Wille selbst hat unbedingte Caussalität, denn er bestimmt, ohne bestimmt zu werden. Er fängt eine Handlung der sinnlichen Kräfte an, ohne daß etwas da wäre (in unsrem Bewußtseyn), wovon seine Thätigkeit wieder abhienge.

Dem reinen Willen müssen wir also absolute Freyheit beylegen, dem zu folge, dessen wir uns in moralischen Bestimmungen bewußt sind.

Theoretisch wäre es vielleicht noch immer gedenkbar, daß etwas ausser der Sphäre unsres Bewußtseyn liegendes, diese Willensakte bestimmte, und daß

daß sie folglich an sich bedingt wären. Aber es ist 1) kein theoretischer Grund da, dieß anzunehmen. Der intelligible Fatalismus wäre demnach theoretisch grundlos, obgleich nicht sich selbst widersprechend; 2) praktisch dürfen wir nur auf dasjenige sehen, dessen wir uns bewußt sind. Wir sind uns aber eines freyen Willens bewußt. Alles weitere Erklären wäre ein theoretisch und praktisch fruchtloses und zweckloses Herumtappen in einem Gebiete der Dinge an sich selbst, wo wir nichts finden können, weil wir da nichts zu suchen haben. Diese Frage ist eigentlich transscendent.

§. 255. d.

Die absolute unbedingte Würksamkeit des reinen Willens schließt nicht in sich

1) unbedingte Existenz desselben, oder des Subiekts, dem dieselbe zukommt. Wenn wir also gleich die Würksamkeit des reinen Willens mit allem Rechte frey und unbedingt nennen: so können wir dennoch ohne Widerspruch das Daseyn dieses freyen Wesens von Gott, als dem Schöpfer, d. h. dem Urheber des Daseyns aller vorhandenen Substanzen an sich selbst — herleiten. Dadurch wird die selbstbestimmende Thätigkeit nicht aufgehoben, daß das selbstthätige Wesen einem andern seine, folglich bedingte, Existenz zu verdanken hat.

2) noch Unendlichkeit. Das selbstbestimmende Vermögen ist darum nicht nothwendigerweise allbestimmend, oder allvermögend.

Das absolute steht nur dem bedingten, comparativen entgegen, nicht dem beschränkten, endlichen.

Folglich kann man sich eine bestimmte Größe des Würkungskreises der absoluten Freyheit, Grade derselben, oder etwas, was dem Grade (der sinnlich vorgestellten, eingeschränkten Größe) als sein Analogon entspricht, gedenken, ohne daß dadurch der Grundbegriff von absoluter Freyheit zerstört würde.

Die absolute Freyheit schließt alle und jede positive Gründe aus, die sie selbst zu einer gewissen Bestimmung positiv bestimmten, aber nicht negative Gründe (Hindernisse), die den Einfluß ihrer Selbstbestimmung auf etwas anderes ausschließen und unmöglich machen können.

3) noch äussere Bedingungen ihrer Würkung. In so fern wir einen Akt des freyen Willens in conkreto, d. h. als selbstbestimmende Behandlung eines gewissen Gegenstandes betrachten, wird Existenz, und ein solches Verhältniß dieses Gegenstandes zu der Kraft des reinen Willens dabey vorausgesetzt, dem zufolge diese Handlung in conkreto möglich ist. Die Handlung, als Handlung, ihre Form oder die Handlungsweise, ist darum gar nicht bedingt, und wird, sofern sie von dem reinen Willen abhängt, ganz und gar nicht durch die Materie der Handlung bestimmt.

4) noch Grundlosigkeit oder Unabhängigkeit der aus Freyheit geübten Handlungen von ei-

nem

nem zureichenden Grunde. Die Freyheit ist nur, negativ (als unbestimmbares Vermögen) gedacht, der Grund der Unabhängigkeit ihrer Handlung von fremden Ursachen; aber positiv, als Selbstbestimmendes Vermögen gedacht, begründet sie selbst zureichend gewisse Handlungen, indem sie ihren obersten Bestimmungsgrund bestimmt. Diese Handlungen sind und heissen eben darum, weil sie durch den reinen selbstthätigen Willen begründet sind, freye Handlungen. Freyheit ist keine Grundlosigkeit, wiewohl unergründlich; ein unbegreiflicher, unerreichbarer Grund.

Von der absoluten Freyheit selbst aber läßt sich ohne Widerspruch kein Grund angeben und erforschen. Sie bringt Handlungen hervor, indem sie zureichende Bestimmungsgründe dafür setzt; allein warum sie dieselben setzt? dieß läßt sich ohne Ungereimtheit nicht einmahl fragen.

5) Noch Gesetzlosigkeit. Die Selbstbestimmung ist gesetzmäßig. Ihr Gesetz ist das Sittengesetz. Dadurch werden ihre Handlungen gesetzmäßig (nach Vernunftgesetzen denkbar) ihrer Form nach. Hängt nun der Stoff oder die Sphäre ihrer Thätigkeit ebenfalls von Gesetzen, wenn gleich nicht von ihren eignen, sondern von fremden Gesetzen (Naturgesetzen) ab: so fällt auch in dieser materiellen Rücksicht alle Gesetzlosigkeit, aller Zufall, und alles Ungefähr gänzlich bey Seite. Die Wirkungen der Freyheit sind also sämmtlich nach nothwendigen Vernunftgesetzen denkbar, weil weder

ihre Form noch ihre Materie gesetzlos oder unbestimmt ist. *)

§. 256.

Moralische Freyheit überhaupt, und ihre metaphysische Voraussetzung, absolute Freyheit des Willens, ist demnach als Thatsache des unmittelbaren Bewußtseyns erwiesen.

Allein eine besondere Bestimmung dieser Freyheit, die wir bey der Moralität und insbesondere bey der Zurechnung voraussetzen müssen, leuchtet nicht als ein Gegenstand des unmittelbaren Bewußtseyns ein, sondern kann blos als ein Gegenstand des moralischen Glaubens angenommen werden, der auf der vierten Klasse moralischer Erscheinungen beruhet.

§. 257. a.

In der vierten Klasse (§. 231 bis §. 239.) welche mit dem vierten praktischen Problem in Verbindung steht, kommen Thatsachen und Erscheinungen vor, welche beweisen, daß wir — ein durch reines Wollen durchaus bestimmbares Begehren, oder eine durch Annäherung mögliche ganz-

*) Man vergl. Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Zweyte Ausg. S. 58. Anmerkung, um sich zu überzeugen, daß die Kantische Freyheitslehre keine Lehre des Zufalls, kein Indeterminismus seyn könne und solle.

gänzliche Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, oder eine gänzliche Abhängigkeit des Begehrens und Handelns von dem sittlichen Gesetze annehmen müssen.

Freyheit in dieser Bedeutung ist ein Gegenstand des Glaubens, oder ein moralisches Postulat, dessen Werth in unsrer Ueberzeugung von dem sittlichen Interesse abhängt, das wir daran nehmen. Die subiektiven Gründe dieses Glaubens sind folgende.

§. 275. b.

Logische Möglichkeit.

1. Es liegt nichts Widersprechendes in dem Begriffe; er ist logisch möglich.

In dem Begriffe von einem Hinderniße der subiektiven Moralität, d. h. des Erfolgs von dem reinen Willen in den Erscheinungen des sinnlichen Begehrungs- und Handlungsvermögens — liegt kein Merkmahl der absoluten Unüberwindlichkeit.

In dem Begriffe von Schranken der sittlichen Freyheit liegt kein Merkmahl, daß diese Gränzen nicht durch uns selbst ins Unendliche (in indefinitum) könnten erweitert werden.

Es ist also unerweislich, daß die moralische Freyheit absolut beschränkt wäre.

Unerweislich, daß der reine Wille nicht alles vermöge.

Unerweislich, daß in der Sinnlichkeit schlechterdings keine Harmonie mit dem reinen Willen bewürkt werden könne.

Unerweislich, daß ein unmittelbares Princip des Bösen, ein dem Guten direkt entgegenwürkendes Princip, in der Natur unsres Begehrungsvermögen liege.

§. 257. c.

Reale Möglichkeit.

2. Die sittlichen Erscheinungen, die in der Erfahrung vorkommen, können die reale Möglichkeit einer ins Unendliche zu erweiternden moralischen Freyheit zwar nicht hinreichend darthun, aber doch einigermassen erläutern. Daß alle innere Hindernisse des Guten weggeräumt werden können, ist unerweislich.

Der reine Wille richtet sein Bestreben auf alles, was der Willkühr unterworfen ist, ohne eine Art oder einen Grad von Hindernissen so zu achten, daß er seine Forderung selbst einschränkt.

Ist sein Gesetz übertreten: so verstärkt er seinen Einfluß, um wenigstens nach Vollbringung der bösen That das sinnliche Begehrungsvermögen seinem Zwecke harmonisch zu bestimmen.

Daher Gefühle der Unzufriedenheit mit sich selbst, der Schaam und Reue.

Dieser

Dieser Einfluß des moralischen Princips hört erfahrungsmäßig niemahls ganz auf.

Oefters scheint sogar erst nach einer auffallenden Verletzung dieses Willens, der verstärkte Einfluß des reinen Willens eine Totalrevolution in den Neigungen und Gesinnungen zu bewürken, die in der moralischen Bildung unendlich weiter führt, als viele hinderungslose und glückliche Versuche zuvor auszurichten vermögend waren.

§. 257. d.

3. Indessen — geben alle diese Fakta keine unmittelbare natürliche Gewißheit, daß der reine Wille würklich iedes Hinderniß einst glücklich besiegen werde — weil uns sowohl die mögliche Kraft und Größe eines Hindernisses, als der Gang unsres künftigen Schicksals, nebst seinem Einflusse auf unsre sittliche Bildung, gänzlich unbekannt ist.

Wir wissen also eigentlich nicht, ob wir moralisch besser oder schlechter werden werden. Wir können die Gränzen der Freyheit auf keine Weise bestimmen.

Eben um deswillen ist aber auch keine Gewißheit vom Gegentheile möglich. Der Gegenstand übersteigt alle unsre mögliche Einsicht.

§. 257. e.

4. Die unabweisliche Forderung des reinen Willens ist aber unbegränzt. In so fern er auf unsre Gesinnung Einfluß hat, müssen wir durchaus wollen, daß ihr möglichst vollständige Genüge geschehe, und daß ihr Ziel erreicht werde.

Soll dieser Wille kräftig werden, soll das Bestreben, sich moralisch zu bilden, Dauer und Festigkeit erlangen — wie dieser Wille selbst gebietet — so muß ein moralischer Glaube an die allbesiegende Kraft des sittlichen Willens, und an eine allmählig der Vollendung sich nähernde Bildung, folglich an eine absolute moralische Bildungsfähigkeit des ganzen Begehrungsvermögens und an ein absolut selbstthätiges Vermögen, welches diese Bildung hervorbringt, sich erzeugen.

Ich muß glauben, daß wenn ich will, d. h. bey dem iedesmahl höchstmöglichem Gebrauche meiner sittlichen Freyheit, ich ihr nach und nach alles andere unterwerfen könne, weil ich will; glauben, daß alle Bedingungen, die ausser meinem Willen dazu erforderlich sind, vorhanden seyn.

Ich muß mir also eine absolute Willensfreyheit beylegen, durch welche der Gebrauch meiner sittlichen Freyheit d. i. der erscheinende Grad der Wirksamkeit meiner moralischen Kraft, absolut bestimmt wird.

Frey-

Freyheit in diesem Sinne ist also ein Zweig, oder vielmehr der Stamm von dem Glauben an eine moralische Welt — woraus Glaube an Gottheit und Unsterblichkeit hervorgeht.

Mein reiner Wille postulirt eine solche Freyheit, als die nothwendige theoretische Voraussetzung, wenn eben dieser mein nothwendiger und reiner Wille — wovon der ganze Werth meiner Existenz einzig abhängt — nicht widersinnig und chimärisch seyn, wenn mein moralisch nothwendiger Entschluß — meine Pflicht ganz und unter allen Umständen, trotz allen Hindernissen und Schwierigkeiten zu erfüllen zu suchen — wenn dieser Entschluß nicht widersinnig und ungereimt seyn soll.

So bald ich mir seine Ausführung als schlechterdings unmöglich dächte: müßte ich ihn aufgeben. Nein — ich will, ich kann ihn nicht aufgeben — Sonst schwindet das Bewußtseyn meiner ganzen Menschen- und Vernunftwürde dahin — ich bin nicht Endzweck.

§. 257. f.

5. Dieser Glaube, den der reine Wille in mir erzeugt, gewinnt Nahrung und wächst zu immer festerer Dauer und Kraft, mit iedem Fortschritt meiner sittlichen Bildung, mit iedem Zuwachs an Kraft moralischer Gesinnung, mit iedem Sieg über die Macht meiner Leidenschaft, meines Schicksals und der Natur.

Wächst mit ieder Vorstellung eines Tugendhaften im Kampf, eines Verzweifelnden über sein Vergehen.

Daher die Rührung des Wohlgefallens an sittlich tragischen Situationen des Lebens.

Vergl. Schiller über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen, in der Thalia. 1792. Erstes Heft. S. 92. ff.

§. 257. g.

6. Dieser Glaube bereitet sich selbst seinen Gegenstand, den Sieg. Alles ist möglich dem, der da glaubet.

§. 257. h.

7. Wie unsre Tugend schwankt, wie unser Glaube an Tugend und unsre Verehrung ihres unendlichen Werthes abnimmt und wankt: so sinkt der Glaube an diese allvermögende Freyheit. Glaube an Tugend ist Glaube an Freyheit. Giebt es Eine moralische Handlung; so sind wir frey. Die Anhänglichkeit an der Idee davon steigt und sinkt mit dem Bewußtseyn der moralischen Gesinnung. Der edelste Mensch glaubt am festesten an Freyheit, weil er ihrer am meisten inne wird. Der ganz unedle könnte sie gar nicht glauben, weil er ihrer gar nicht inne wird, und nicht frey seyn will.

Der

Der moralische Mensch kann zwar nicht sagen: ich bin frey, denn ich erkenne mich als frey; aber doch: ich bin frey, denn ich will frey seyn, d. h. ich achte über alles ein Gesetz der Freyheit, ein Gesetz, das auf der Voraussetzung von Freyheit ruht, und ohne sie — ein Widerspruch ist. Wer Freyheit als das höchste Gut, als den Grund seiner ganzen Würde erkennt, und so schätzt, wie sichs gebühret, und keinen Widerspruch in ihr entdeckt, der — glaubt an die Realität dieses höchsten Gutes, so weit es ohne Widerspruch geschehen kann — also durch Annäherung. *)

§. 258.

Uebergang.

Wir untersuchen nun (nach dem obigen Entwurf §. 223.) zweytens: was die bloß spekulirende Vernunft für sich selbst in Absicht auf das Vermögen zu handlen festsetze. Wir finden, daß die Spekulation in Absicht auf unsre Handlungen entscheidet

1) für sinnliche Nothwendigkeit aller Handlungen in dem Contexte der Natur.

2) für absolute übersinnliche Nothwendigkeit der letzten erkennbaren Bestimmungsgründe

*) Zachariä von dem moralischen Glauben an Tugend; im Philos. Journal für Moralität ꝛc. B. IV. St. 1. Jena. 1794.

gründe unsrer Handlungen, ausserhalb dem erkennbaren Naturcontext.

§. 259. a.

1. Naturnothwendigkeit.

Empirisch sinnlicher Prädeterminismus.

Wir mögen aus Antrieben des sinnlichen Begehrungsvermögens (willkührlich, §. 251. a.) oder aus Beweggründen des praktischen Verstandes und der praktisch angewandten Vernunft, d. h. aus verständig oder vernünftig gedachten und verbundenen sinnlichen Antrieben (praktisch frey, §. 251. b.), oder endlich aus reinen Vernunftideen (moralisch frey, §. 251. c.) handlen: so geht doch in allen diesen Fällen iedesmahl vor dem Zustande der Handlung, (die wir wahrnehmen), ein anderer Zustand unsres Gemüthes und der veranlassenden Aussendinge, wozu dasselbe in Verhältnissen steht, der Zeit nach voraus, auf welchen iener regelmäßig und gleichförmig erfolgt, so daß unter vollkommen denselben innern und äussern Umständen das Nichthandlen sowohl, als iede andere, von derienigen, welche geschieht, verschiedene Handlung, für bedingt unmöglich gehalten wird. Empirisch sinnlicher Prädeterminismus.

§. 259. b.

Beweis.

Diese Behauptung (§. 259. a.) einer allgemeinen Naturnothwendigkeit einer ieden Handlung zu ieder

ieder bestimmten Zeit nach unwandelbaren Naturgesetzen, oder die Verwerfung der sinnlichen Zufälligkeit irgend einer Handlung, kann zwar

1) nicht durch Erfahrung erwiesen werden; weil diese uns überhaupt nichts ohne Ausnahme allgemeines und nothwendiges lehren kann. — S. die Logik, und die Critik der reinen Vernunft.

2) Aber sie hat auch nicht bloß die allgemeine Analogie der Erfahrung für sich, wie einige Prädetermisten ihren Gegnern allzuwillfährich einräumen.

3) Sondern sie stützt sich auf ein nothwendiges Verstandesgesetz, den Grundsatz der Caussalität, welches selbst aller Erfahrung als Bedingung ihrer Möglichkeit zum Grunde liegt. S. Critik der reinen Vernunft und Metaphysik.

4) Sie begünstigt das Interesse der Naturforschenden Vernunft. Ohne Voraussetzung eines solchen gesetzmäßigen Zusammenhanges aller Zustände und Handlungen des Gemüthes könnten wir den (thelematologischen) psychologischen Gesetzen des Begehrungsvermögens und Willens nicht einmahl nachspüren.

5) Selbst die Anwendung praktischer Vernunftgesetze würde unmöglich, so bald wir gänzliche Zufälligkeit unsrer Willenshandlungen annähmen.

Anmerkung.

Das allgemeine Naturgesetz — alles was geschieht, hat seine Ursache — enthält die beyden besondern Gesetze: in mundo non datur casus, und: in mundo non datur fatum. (fatum i. unbedingte Nothwendigkeit). Kants Crit. d. r. Vern. (Zweyte Ausg. 1787.) S. 281. ff. Nimmt man mit Reinhold einen empirischen Indeterminismus an, so muß man die Verstandesgesetze blos für äussere Erscheinungen gelten lassen, die Realität des Begriffs von einer innern Natur läugnen, und eine empirische Psychologie für bloße Chimäre ausgeben.

§. 260. a.

2. Uebersinnliche Nothwendigkeit.

Intelligibler Determinismus.

Wenn auch unsre sinnlich wahrnehmbaren Handlungen, als Erscheinungen betrachtet, sich in etwas denkbaren obgleich nicht erkennbaren, nehmlich Uebersinnlichen zuletzt gründen, wovon die wahrnehmbaren Handlungen nur sinnliche Vorstellungsarten sind: so sind doch diese denkbaren Bestimmungsgründe der Handlungen, sofern wir sie denken (d. h. nicht als Dinge an sich, sondern als Noumena), den Vernunftgesetzen des Denkens unterworfen, wenn sie gleich als Noumena, nicht unter den Gesetzen der Sinnlichkeit stehen.

Nun sind aber die Begriffe von Grund, von Gesetz, von Nothwendigkeit — nicht solche Begriffe, die von der Vorstellung der Zeit oder von unsrer sinnlichen Vorstellungsart überhaupt abhängen,

gen, sondern reine Vernunftbegriffe, die zu allem Denkbaren gehören.

Folglich dürfen wir auch in Ansehung der übersinnlichen Bestimmungsgründe unsrer Handlungen keinen (vernunftlosen) Zufall, d. h. Gesetzlosigkeit, Nichtnothwendigkeit, annehmen. Es bleibt also nichts übrig, als gesetzmäßige Nothwendigkeit. Denn es giebt schlechterdings keinen Mittelweg zwischen beyden, weil sie einander contradiktorisch entgegengesetzt sind, d. h. weil die ganze Sphäre der Denkbarkeit und Möglichkeit auf die Begriffe von Nothwendigkeit und Zufall eingeschränkt ist.

Wir müßten also entweder überhaupt nichts denken über das übersinnliche Substrat der sinnlichen Natur und aller ihrer Erscheinungen, oder wir müssen uns dasselbe als zureichenden und gesetzmäßigen Entscheidungsgrund aller unsrer erscheinenden Handlungen gedenken. Intelligibler Determinismus.

§. 260. b.

Anwendung auf Immoralität.

Gesetzt nun, daß es immoralische und nichtmoralische (überhaupt praktisch gesetzwidrige) Handlungen (§. 229.) gebe, so muß auch zu diesen Erscheinungen ein zureichend entscheidender Grund in dem Intelligiblen angenommen werden; es muß etwas als vorhanden gedacht werden, was zugleich mit dem Daseyn der reinen praktischen Vernunft, d. h. mit ihrer Würksamkeit auf Erscheinungen, auch den bestimmten iedesmahligen Grad

dieses

dieses Einflusses bestimmt. Ob nun gleich das, was als letzter denkbarer Grund die Erscheinungen bestimmen soll, nicht selbst wieder Erscheinung seyn kann — weil es widersinnig ist, daß eine Erscheinung ein Ding an sich selbst bestimmen soll; und obgleich also die Sinnlichkeit, so wie sie selbst sinnlich vorgestellt und erkannt wird, die Vernunft an sich nicht bestimmen und einschränken kann: so müssen wir doch (wegen der Eingeschränktheit der sittlichen Erscheinung) annehmen, daß dasienige, was der Sinnlichkeit und allen ihren Erscheinungen an sich (als ihr denkbarer Grund) zum Grunde liegt, oder das übersinnliche Substrat der Natur, diese wahrgenommene Einschränkung der Vernunftwürkungen in der Erscheinung nothwendigerweise bestimme.

Dieser Gedanke ist nicht nur problematisch möglich; denn was der Erscheinung, als Erscheinung widerspricht (nehmlich Bestimmungsgrund eines Noumenon zu seyn), das widerspricht nicht nothwendigerweise ihrem Substrat, als Noumenon. *)

Und wenn wir der Grundlosigkeit, d. h. der theoretischen Vernunftlosigkeit ausweichen wollen, so müssen wir diesen problematischen Gedanken assertorisch denken.

Es ist also nicht nur kein vernünftiger Grund vorhanden, sondern es läuft sogar wider alle Gesetze unsres

*) Vergl. Kants Critik der Urtheilskraft (Berlin 1790.) Einleitung. S. LII. Anmerk. Ulrichs Eleutheriologie. Jena. 1788. §. 9. ff.

unsres vernünftigen Denkens, wenn man immoralische oder nichtsittliche Handlungen der Menschen als würklich einräumt, und gleichwohl — eine unumschränkte moralische Freyheit d. i. ein unumschränktes Vermögen der praktischen reinen Vernunft, auf alle wahrnehmbare Handlungen eines endlichen vernünftigen Wesens, einen bestimmenden Einfluß zu haben, um sie dadurch moralisch gut zu machen, annimmt — da sie doch nicht alle moralisch werden.

Es ist wahr, wir kennen die Dinge an sich selbst nicht, aber so bald wir sie denken, betrachten wir sie als Noumena, müssen sie also auch vernünftig — oder gar nicht denken. Kann es je erlaubt seyn, etwas darum, weil es Ding an sich ist, wider die Gesetze der Vernunft zu denken? Nie, oder wir sind gedrungen, jeder Unvernunft beyzustimmen, wenn nur der Gegenstand ein Ding an sich ist. Wenn wir unsre Vernunftgesetze nicht darauf anwenden dürfen: so dürfen wir sie gar nicht denken, so müssen wir den ganzen Begriff von einem Noumenon als verwerflich aufgeben. Besser gar nicht denken, als wider Gesetze der Vernunft denken wollen. —

Es ist wahr, wir können das Gesetz der Vernunft vom zureichenden Grunde nur dann und in so fern auf bestimmt erkennbare Gründe von etwas anwenden, wenn und so fern die Gegenstände sinnlich sind, und in der Zeit existiren. Der Grundsatz von Ursache und Würkung, als eine Formel der bestimmten Anwendung des Satzes von zureichendem Grunde, ist daher nur für Verhältnisse der Sinnenwesen unter sich selbst und ihrer Veränderungen gültig.

Denn eine Ursache ist ein der Zeit nach vor seiner Folge (der Würkung) vorausgehender Grund — Aus allem dem folgt aber zunächst weiter nichts, als daß wir den Grundsatz von Ursache und Würkung nicht auf Noumena beziehen, daß wir bey dem Uebersinnlichen keinen der Zeit nach vorhergehenden Realgrund, d. h. keine Ursache annehmen, und da wir von Gründen überhaupt, die nicht Ursachen sind, keine Anschauung, folglich gar keine individuell bestimmte Vorstellung, sondern nur einen allgemeinen Begriff haben — daß wir die Bestimmungsgründe der Noumena nur im Allgemeinen voraussetzen, aber nicht ihrer Beschaffenheit und Natur nach bestimmen, und so bestimmt, wie Ursachen in der Sinnenwelt, erkennen können.

Die Anmaaßung einer Kenntniß dessen, was Noumena, ihre Erscheinungen, und das Verhältniß der erstern zu den letztern bestimmt, wäre allerdings transscendent, d. h. eine unzuläßige Ueberschreitung der Gränzen unsres Erkenntnißvermögens. Allein die Voraussetzung von etwas Unbekannten und Unanschaulichen dieser Art, ist blos vernünftig, und wir dürfen doch wohl dasjenige vernünftig denken und annehmen, was wir übrigens freylich nicht anzuschauen und bestimmt zu erkennen vermögend sind.

Ohne die Gründe, welche die Freyheit einschränken, zu kennen; ohne den Grad ihrer Würkung, und die Größe der die Vernunft in ihrer Würksamkeit einschränkenden Bedingungen bestimmen zu können, müssen wir doch, um dem Zufall auszuweichen, das Vorhandenseyn von dergleichen Gründen, wegen der Be-

Beschaffenheit der entsprechenden Erscheinungen vorausseßen.

Nur das unendliche, allgewaltige Wesen, die Gottheit, ist in aller Rücksicht schlechterdings frey und unabhängig.

Für die beyden Fragen, die sich uns aufdringen, nehmlich

1) wie ist Vernunft und ihre Selbstthätigkeit möglich? wie bringt sie Erscheinungen und Naturgeseze derselben hervor?

2) Warum offenbart sich nicht in allen wahrnehmbaren Handlungen gleiche Vernunftthätigkeit, gleiche Gesezmäßigkeit? warum äussert sich bald mehr das bestimmende, bald mehr das bestimmbare Vermögen des Willens? —

giebt es in unserm Erkenntnißvermögen keine Data, zu bestimmt entscheidenden Antworten. Aber die Fragen selbst sind doch rechtmäßig, weil sie vernünftig sind, und die allgemeine, unbestimmte Beantwortung, daß auch hier nichts Grundloses, Gesezloses und Zufälliges angenommen werden dürfe, ist nothwendig, wenn wir den Vernunftgebrauch nicht gänzlich aufgeben wollen. — Vernunft, ihren Einfluß auf sinnliche Erscheinungen, und die verschiedenen Einschränkungen und Grade desselben, kennen wir als Fakta; Gründe der Möglichkeit davon müssen wir annehmen; sie liegen aber in dem bloß Denkbaren und in seinem Verhältnisse zu dem Erkennbaren.

Unsre Vorstellung davon ist blos analogisch: wie sich verhält die Erscheinung der Moralität zu der Erscheinung der Immoralität, so verhalten sich Vernunft an sich selbst und das Intelligible, welches der Sinnlichkeit zum Grunde liegt, zu einander. Alles, was dem sinnlichen Caussalverhältniß eigenthümlich ist, als das Vorhergehen eines Grundes, das Nachherentstehen einer Folge, muß bey bloß gedachten Caussalverhältnissen der Noumenen weggelassen werden.

§. 261. a.

Scheinbarer Widerspruch.

Diese spekulative Behauptungen einer theils sinnlichen, theils übersinnlichen Nothwendigkeit scheinen mit den oben angezeigten moralisch nothwendigen Voraussetzungen zu streiten, und dieselben gänzlich wieder zu vernichten.

§. 261. b.

Praktische Folgen des Prädeterminismus.

Nach dem System des empirisch sinnlichen Prädeterminismus (§. 259. a.) sind alle Handlungen meines Willens nichts anders, als Begebenheiten in der Natur, und also den Naturgesetzen unterworfen, wornach iede Begebenheit in einer bestimmten Zeitreihe ihren gesammten Zeitverhältnissen gemäß nothwendig und unausbleiblich erfolgt. Es ist also schlechterdings unmöglich, daß ich etwas anderes wolle,

wolle, oder thue, als dasjenige, was der Inbegriff aller Zeitumstände mit sich bringt.

Um diesem Grundsatze in seiner ganzen Allgemeinheit treu zu bleiben, muß, wie es scheint, der consequente Prädeterminist die sogleich anzugebenden Folgerungen aus seinem Systeme ebenfalls einräumen, ob sie gleich der praktischen Vernunft zu widersprechen scheinen *).

„Wenn es ein moralisches Gesetz giebt, so kann es nichts anderes seyn, als Eines von den Naturgesetzen, wornach alle Erfolge in der Welt bestimmt werden. Da deren mehrere sind, so kann dieses Eine nur einige Erfolge bestimmen. Die Gültigkeit eines Naturgesetzes (in so fern es als Naturgesetz betrachtet wird), ist auf die Fälle seiner Würksamkeit eingeschränkt. Mithin ist auch das sogenannte Sittengesetz (wenn man es als Naturgesetz, als Bestimmungsgrund gewisser Naturerscheinungen ansieht)

*) Da kein mir bekannter Prädeterminist diese Folgerungen, sofern sie der Sittlichkeit und ihrem Interesse zu nahe treten, in sein System ausdrücklich und vollständig aufgenommen, und da vielmehr ein jeder es versucht hat, seine Grundsätze mit der Moralität so gut wie immer möglich zu vereinigen: so wird mich niemand in Verdacht haben, als wollte ich hier mit irgend einem Prädeterministen streiten, und wohl gar seine Moralität angreifen. Ich erkläre und bestreite den Prädeterminismus, ein System von Behauptungen und Folgerungen, wie ich mir dieselben als zusammen gehörig denke, und bin von aller persönlichen Beziehung gänzlich entfernt.

nur so weit gültig, als es befolgt wird, als es mit keinem andern physischen (psychologischen, thelematologischen) Gesetze des Begehrungsvermögens in Collision kommt. Verbindlichkeit (das Sollen) ist (in so fern der Erfolg desselben in der Natur erscheint) eine Art von physischer Nothwendigkeit der Würkung gewisser Naturkräfte, die durch den Einfluß anderer Naturkräfte unter gewissen Zeitumständen aufgehoben wird, also nur da und zu der Zeit (als Gegenstand der Natur) vorhanden ist, wo und wenn die Würkung zu Stande kommt. Pflicht ist die Nothwendigkeit, gewisse Naturgesetze des Begehrungsvermögens zu befolgen. Verletzung der Pflicht ist nur eine Befolgung anderer, (in Bezug auf die Natur) eben so nothwendiger und gültiger Naturgesetze, die aber nicht moralisch genannt werden, welche die Befolgung der moralischen unmöglich machte. Das Pflichtmäßige und das Pflichtwidrige ist beydes eine gleich nothwendige und unhintertreibliche Folge aus dem Verhältnisse, worinne unter den gesetzten Umständen alle Naturkräfte zu der meinigen standen. Die Vernunft kann (in so fern sie bloß die Uebereinstimmung einer Handlung mit Gesetzen der Natur vor Augen hat) die Uebertretung eines moralischen Gesetzes nicht tadeln, ohne partheiisch ein gleichartiges Gesetz dem andern, welches an seiner Stelle befolgt worden, vorzuziehen; ihre Beobachtung (in Rücksicht auf Naturmäßigkeit) nicht loben, ohne Ein Gesetz Einem andern von gleicher Nothwendigkeit vorzuziehen. Alle moralische Begriffe und Sätze sind (in so fern sie und ihre Würkungen erscheinen) physisch zu verstehn, oder sie sind chimärisch, d. h. dem Vernunftbegriffe von einer

einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Natur widersprechend; alle Ausdrücke in der Sprache, die sie bezeichnen, (als Sollen, hätte sollen, es war Pflicht u. d. gl.), verlieren ihre eigentliche Bedeutung, in welcher sie von dem Physischen gänzlich unterschieden werden, so lange man kein anderes Richtmaas der Beurtheilung wählt, ausser demjenigen, welches die Vernunft in der bloßen Betrachtung und Erkenntniß der Welt, als theoretische Vernunft gebraucht.

Anmerkungen.

1. Spinoza hat diese Folgen am klärsten gesehen und dargelegt. Die Hauptstelle, die hieher gehört, ist Spinozae Tract. Polit. Cap. II. §. 5. die schon oben in anderer Absicht ausgezeichnet wurde.

2. Die in Parenthesis gesetzten Worte dieses Paragraphen enthalten diejenigen Einschränkungen, wodurch eine Vereinigung mit den Aussprüchen der praktischen Vernunft möglich ist. Die moralische Nothwendigkeit, d. h. die Zweckmäßigkeit ist von der Naturnothwendigkeit himmelweit verschieden. Es ist also nicht widersprechend, daß etwas als physischnothwendig und sein Gegentheil doch als praktisch nothwendig gedacht wird. Spinoza hat diesen Unterschied vernachläßigt.

§. 261. c.

Fortsetzung.

Stehen die (wahrnehmbaren) Gründe jeder Handlung eines sinnlichvernünftigen Wesens (des Menschen), zu der Zeit, da es handelt, gänzlich

auſſer ſeiner Gewalt; erfolgen alle ſeine Handlungen ietzt und immerdar nach einer unhintertreiblichen Nothwendigkeit, nicht aus einem eignen, ſelbſtthätigen Princip, ſondern aus der Conkurrenz der Weltkräfte, wo ſich vielleicht der Beytrag ſeiner eignen Kraft, wie das Unendlichkleine zu dem Unendlichgroſſen der Summe aller übrigen würkenden Kräfte verhält: ſo ſcheint dadurch aller innere Werth der Sittlichkeit aufgehoben zu werden, welcher lediglich durch Selbſtthätigkeit des handelnden Weſens beſtimmt wird.

Anmerkungen.

1. Hier wird nur vorläufig erinnert, und unten ausgeführt, daß in dem Ausdrucke „auſſer meiner Gewalt ſtehen“ eine Zweydeutigkeit liegt. Es kann erſtens, ſo viel bedeuten als: ganz und gar durch fremde Beſtimmung entſtanden ſeyn, zweytens: von ſolchen Gründen abhängen, die nicht als in einer beſtimmten Zeit entſtehend angeſehen werden können. Die letztere Bedeutung ſchließt die Selbſtthätigkeit nicht aus; die erſtere legt mehr in den Ausſpruch der ſpekulativen Vernunft hinein, als würklich darinn enthalten iſt.

2. Von den wahrnehmbaren Gründen einer Handlung gilt nicht der Schluß auf die nicht wahrnehmbaren, intelligiblen Beſtimmungsgründe deſſen, was in der Wahrnehmung vorkommt.

3. Die Beſtimmungsgründe der Handlung können verſchieden ſeyn. Zu ieder Handlung, auch zu der moraliſchen, gehört ein materieller Grund, und von dieſem gilt allerdings dasienige ganz, was in dem §. behauptet wird. Allein nicht von dem formalen, oder von dem Grunde der beſtimmten Handlungsweiſe. Zu dem Moraliſchen der Handlung, welches, wie oben

oben gezeigt worden, in ihrem Formale besteht, liefern die übrigen Kräfte der Natur keinen Beytrag, sondern diese bestimmen bloß den Stoff zum Handlen. Das Moralische hängt aber lediglich von dem eignen, freyen und selbstthätigen Willen ab.

§. 261. d.

Fortsetzung.

Wenn die Handlungen (als sinnliche Erscheinungen, die zu einer gewissen Zeit entstehen, betrachtet, und nach Naturgesetzen beurtheilt werden, und in dieser Betrachtungsart) Folgen der bedingten Naturnothwendigkeit sind: so ist keine Handlung, die in der Zeit geschieht, möglich, welche absolut anfienge, und dem handelnden Wesen an sich selbst, unabhängig von andern Dingen und von seinen eignen vorhergehenden Zuständen, zugehörte. Eine solche Handlung, d. h. eine Handlung der absoluten Freyheit (dergleichen die moralische seyn müßte, nach §. 255.), würde sich in dieser Eigenschaft weder wahrnehmen, noch mit dem Verstande erkennen lassen.

Anmerkung.

Dieß gilt aber alles nur, in so fern ich die Handlung als Erscheinung in ihrem sinnlich wahrnehmbaren Caussalnexus betrachte. Allein dieß ist nicht der einzige Gesichtspunkt, der sich bey Beurtheilung der Handlungen nehmen läßt.

§. 261. c.

Fortsetzung.

Unter dem Einflusse der Zeitumstände und nach Naturgesetzen, kann das vernünftig sinnliche Wesen nicht zu ieder Zeit das (unbedingte) moralische Gesetz befolgen. Die Nothwendigkeit seiner Befolgung könnte demnach (in so fern sie als Naturnothwendigkeit betrachtet wird) nur auf diejenigen Fälle gehen, wo es würklich geschieht. Es wäre Unsinn, sie auf diejenigen Fälle und Zeiten auszudehnen, wo das Gegentheil nothwendig ist. Der Zwang der Sinnlichkeit wechselt nach Zeitumständen mit dem Zwange der Vernunft ab.

Anmerkung.

Allein die praktische Nothwendigkeit oder Zweckmäßigkeit sittlich zu handlen, hört darum nie auf.

§. 160. f.

Folgen des übersinnlichen Determinismus.

Gesetzt auch, daß man die Naturnothwendigkeit der Handlungen als in dem Intelligiblen gegründet vorstellt, so scheinen sich aus dem intelligiblen Determinismus dieselben moralischwidrigen Folgen ziehen zu lassen — nehmlich Aufhebung der Selbstthätigkeit — Vernichtung alles sittlichen Werthes — eingeschränkte Gültigkeit des Sittengesetzes.

Anmerkung.

Hier lassen sich alle Erinnerungen der Anmerkung zu §. 261. a. b. c. d. e. ebenfalls wieder anwenden. Die Ausführung folgt sogleich. Was hier gesagt worden, ist blos als vorläufiger Wink auf das Folgende zu betrachten.

§. 262. 2.

Vereinigung.

Die dritte Frage (nach dem obigen Entwurf §. 223.) ist: in wie fern lassen sich die Forderungen der praktischen und die Gesetze der theoretischen Vernunft in der Anwendung auf das Vermögen zu handlen ohne Widerspruch mit einander vereinigen?

Wäre der von der spekulativen Vernunft gewählte Standpunkt, die menschlichen Handlungen zu beurtheilen, der einzig mögliche; gäbe es keine andere Art und Weise, sich die Causalität der Handlungen, ihre Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit vorzustellen: so würde allerdings folgen, daß der Begriff von einem unbedingten Sollen (moralischer Nothwendigkeit) ein ungültiger, durchaus unanwendbarer Begriff, und daß alle Urtheile, die sich darauf beziehen, (z. B. des Selbsttadels über das Geschehene) leer und chimärisch, die eigentlich sittlichen Gefühle aber (z. B. der Schaam vor mir selbst, der Reue) schwärmerisch und phantastisch seyn.

Gleichwohl sind diese Begriffe und Urtheile für sich selbst beständig und evident, keine zufälligen Erzeug-

zeugnisse der Erziehung oder Gewöhnung, und wie das moralische Gesetz selbst, unmittelbar in unserm Bewußtseyn von der Vernunft und Freyheit, als nothwendige Thatsache gegeben, so daß wir gänzlich unvermögend sind, sie irgend einer Spekulation aufzuopfern, oder um ihretwillen abzuändern.

Der offenbare Widerstreit, worein hier die spekulative Vernunft mit der praktischen geräth, fordert zu Versuchen einer möglichen Vereinigung auf, die sich nur von einer genauen Bestimmung und Einschränkung des Innhalts und der Gültigkeit von den Grundsätzen der Vernunft in ihrem gedoppelten Gebrauche erwarten läßt. — Bey der Vereinigung darf aber weder der Spekulation, noch der praktischen Würksamkeit der Vernunft das mindeste vergeben werden.

§. 262. b.

Die spekulativen und praktischen Behauptungen stimmen unter sich überein. Sowohl der sinnliche Prädeterminismus, als der übersinnliche Determinismus lassen sich mit dem Bewußtseyn von, und mit dem praktischen Glauben an Freyheit und mit dem zweckmäßigen Gebrauch dieser Freyheit vereinigen.

Eben so kommen das Interesse der spekulirenden und der praktischen Vernunft in keine unvereinbare Collision mit einander. Man hat aber diese Vereinigung auf verschiedenen unrechtmäßigen Wegen zu stiften gesucht, ehe der zureichende und in aller Rücksicht vernünftige Verein entdeckt worden.

§. 262. c.

Ungültige Mittel der Vereinigung.

Man hat folgende künstliche Vereinigungsmittel zur Anwendung vorgeschlagen, die aber alle die wahre Schwürigkeit nicht heben, sondern dieselbe nur verbergen oder weiter zurückschieben. Man sagte

1. Nur das Vergangene ist nothwendig bestimmt und unabänderlich; das Zukünftige steht aber allerdings in meiner freyen Gewalt.

Das Wahre, was diese scheinbar wichtige Unterscheidung begünstigt, besteht darinne, daß

1) der zu einer vergangnen Zeit nothwendig bestimmende Grund zu einer gewissen Handlung nicht immer als Bestimmungsgrund zu einer dergleichen Handlung fortdauert, sondern die nothwendig bestimmenden Gründe immer wechseln.

2) Ich erkenne nur von dem Vergangnen, was nothwendig war; von dem Zukünftigen weiß ich nur, daß etwas überhaupt, aber nicht bestimmt, was bedingt nothwendig seyn werde.

3) Auch meine ietzige Handlung gehört, so wie alle vergangne Handlungen, zu den Bestimmungsgründen dessen, was ich in Zukunft wollen und thun werde.

Dem-

Demohngeachtet bleibt es gewiß, daß 1) zu ieder auch künftigen Handlung eine bedingte Nothwendigkeit iedesmahl vorhanden sey, und daß 2) die Bestimmungsgründe meiner Handlung, insofern sie erscheint, niemahls in meiner Gewalt liegen. Denn theils bestehn sie in etwas, was ganz und gar nicht zu meinen Handlungen gehört, in einer gewissen körperlichen Komplexion, in dem Temperamente der Seele, in äusserlichen Umständen, Glücksfällen, Unglücksfällen, Bekanntschaften, Verbindungen u. dergl.; theils sind es zwar eigene Gesinnungen, d. h. bleibende Würkungen von meinen eignen Handlungen und eigene Handlungen selbst. — Allein iede momentane Handlung (vergangne, gegenwärtige oder zukünftige — dieß macht keinen Unterschied) ist in dem unmittelbar vorhergehenden Augenblicke gegründet. Die Bestimmungsgründe meiner Handlung sind also iederzeit etwas Vergangenes, das ich ich mir nicht zuschreiben, nicht ändern kann, nicht in meiner Gewalt habe. Da nun endlich die Bestimmungsgründe aller vergangnen Handlungen zuletzt ausser meiner Handlung liegen, und so die ganze Reihe meiner Handlungen von Etwas nicht selbstbewürktem abhängt, so habe doch eigentlich nicht Ich, sondern es hat die ganze Natur, das Universum, eine Handlung (so fern sie von Zeitumständen abhängt) hervorgebracht, und dies gilt von ieder auch zukünftigen Handlung, die doch auch einst vergangen seyn, und in Ansehung der Gesetze, wornach sie geschieht, ietzt eben so wie dann beurtheilet werden muß, weil die Zeit hierinn keinen Unterschied macht.

Ich frage den Prädeterministen, der zur Unterscheidung der Vergangenheit und der Zukunft seine Zuflucht

Zuflucht nimmt, um der fatalen Nothwendigkeit auszuweichen: wenn soll die Bestimmung meines Wollens und Handlens in meiner Gewalt stehen? Jetzt, ehe ich handle? Aber meine ietzige Handlung ist im vorigen Moment gegründet, von welchem daher auch ihr Einfluß auf künftige Handlungen abhängt. Jenes Moment ist ausser meiner Gewalt; seine Folge nicht minder. Oder künftig in dem Moment iener Handlung; aber dann ist das Moment auch schon vorüber, worinn der determinirende Grund einer Handlung liegen muß. Also niemahls.

§. 262. d.

2. Andere berufen sich darauf, daß wir doch die Bestimmungsgründe unsrer künftigen Handlungen nicht voraus wissen, folglich dennoch frey wären.

Allein, wenn es doch lauter fremde Bestimmungen wären, die wir erhielten: so fiele dennoch alle Selbstthätigkeit, Freyheit, Sittlichkeit und Zurechnungsfähigkeit weg.

§. 262. e.

3. Wieder andere *) glauben um der Moralität willen die sinnliche Naturnothwendigkeit der Handlungen selbst läugnen oder wenigstens beschränken zu dürfen und zu müssen. Sie nehmen lieber einen empirisch-sinnlichen Indifferentismus, Indeter-

*) Z. B. Crusius und Reinhold.

determinismus oder Casuismus an, und behaupten eine gewisse Zufälligkeit, ein Ohngefähr (casus), welches der Nothwendigkeit contradiktorisch entgegensteht.

Allein a) das Gesetz der Caussalität, als sinnliches Verstandesgesetz, leidet in der Sinnenwelt durchaus keine Ausnahme; es gäbe sonst keinen Verstandesgebrauch, keine Natur, Naturverbindung und Naturgesetze. Die Natur paßte ganz und gar nicht zu unsrem Erkenntnißvermögen; Naturkenntniß wäre unmöglich; alle Möglichkeit der Erfahrung wäre dann aufgehoben.

b) Die Vernunftgesetze wären dann selbst nicht als Gesetze möglich.

c) Alle moralische Bildung und die Regeln, wornach sie bestimmt wird, setzen Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit des menschlichen Begehrungsvermögens — also das contradiktorische Gegentheil von dem Zufall — voraus.

§. 262. f.

4. Noch sind andere, die zwar einen empirisch-sinnlichen Präderterminismus einräumen, aber einen übersinnlichen Indifferentismus aus moralischen Gründen annehmen, und behaupten, in Ansehung der Dinge an sich selbst, so fern wir sie vernünftig denken (als Noumena),

na), sey man berechtigt und moralisch gedrungen, eine absolute Zufälligkeit einzuräumen.

Allein

1) ist die Behauptung grundlos;

2) vernunftwidrig, weil das Gesetz des Grundes (daß der zureichende Grund und dessen Folge nothwendig zusammenhängen) ein übersinnliches Gesetz und also auch für Noumena gültig ist, so fern wir sie denken.

3) Gesetzt auch, daß man die Vernunftgesetze nicht auf Dinge an sich anwenden dürfte, weil sie Dinge an sich wären: so ist es doch einmahl ohne Zweifel noch unrechtmäßiger, diese Dinge vernunftwidrig (zufällig, gesetzlos), als sie vernunftmäßig zu denken; sodann würde daraus folgen, daß wir auch die praktischen Vernunftgesetze eben so wenig darauf anwenden dürften — mithin würde der ganze Zweck dieser Hypothese durch sie selbst völlig zerstört.

Wenn die Sittlichkeit auch mit dieser Nothwendigkeit des Zusammenhanges der erscheinenden Handlung mit einen intelligiblen Grunde schlechterdings nicht verträglich wäre: so müßte das vernünftige Wesen entweder Sittlichkeit für Chimäre erklären, oder um der Sittlichkeit willen, also aus Vernunftgründen (denn sittlich sollen wir durch Vernunft seyn —) der Vernunft, ihren Grundsätzen und ihrem Gebrauche gänzlich entsagen. Dies wäre nun eine sich selbst zerstörende, unvernünftige Vernunft!

Wollte man einwenden: „dem Vernunftgesetze „des nothwendigen Zusammenhangs zwischen Grund „und Folge könne man keine Gültigkeit in Absicht „auf bloß denkbare Dinge einräumen; diese könnten „darnach nicht beurtheilt werden, hier könne auch „Zufall statt finden —“ so ist keine Frage natürlicher und rechtmäßiger, als die nach dem logischen Grunde, weswegen wir bey dem vernünftigen Wesen an sich eine Ausnahme von seinem eignen, nicht von der Sinnlichkeit empfangenen, Gesetze machen sollen? — Um der Sittlichkeit willen? also um ihres eigenen Gesetzes willen sollen wir Nothwendigkeit, d. i. Gesetzmäßigkeit ihrer eigenen Caussalität läugnen? — Wäre dieses consequent? — Und was wäre nun endlich durch diese Entfernung der Vernunft von sich selbst für die praktische Vernunft gewonnen?

§. 262. g.

Mögliche Vereinigung.

Wenn nach dem Naturgesetze eine Handlung nothwendig und durch Zeitumstände auf gewisse Weise bestimmt ist — nach Aussage der spekulativen Vernunft; wenn gleichwohl auch das Gegentheil von eben dieser Handlung moralisch nothwendig und folglich auch aller Zeitverhältnisse ungeachtet möglich seyn soll — nach Aussage der praktischen Vernunft: so kann dieser scheinbare Widerspruch nur dann gehoben werden, wenn sich zeigen läßt:

1) das Prädikat der Unabhängigkeit von Zeitumständen habe ein anderes logisches Subiekt, als das Prädikat der nothwendigen Abhängigkeit

der

der Handlung von denselben. Nun beziehe ich aber in beyden Urtheilen das Prädikat auf mich selbst, als auf das Subiekt. Es müßte also dieses Ich (oder meine Handlung) eine andere Bedeutung haben, wenn ich seine Handlungen in der Zeit einer nothwendigen Bestimmung durch Zeitumstände unterwerfe, als es hat, wenn ich mir diese als davon unabhängig vorstelle.

2) man könne in ieder Handlung etwas unterscheiden, das von Zeitverhältnissen, und etwas anderes, welches nicht davon abhängt.

3) es sey ein wesentlicher Unterschied zwischen den Begriffen des Praktischnothwendigen und Praktischmöglichen, und den Begriffen von dem, was Physischnothwendig und Physischmöglich ist; es lasse sich also das Praktischnothwendige mit dem Physischunmöglichen zusammen ohne Widerspruch gedenken.

Wie dieser Unterschied denkbar und anwendbar sey, das wird im Folgenden gezeigt.

Die Anwendung dieses Unterschiedes muß theils auf den empirischen Prädeterminismus, theils auf den übersinnlichen Determinismus gemacht werden.

§. 262. h.

Erste Unterscheidung.

1. Ich, als Gegenstand der Erfahrung.

Wenn ich meine Handlungen, als Würkungen in der Zeit und durch Ursachen in der Zeit bestimmt, mir vorstelle, so betrachte ich mich so, wie ich mich mir selbst in meinem innern Sinne vorstelle, wo alle einzelne Erscheinungen von mir in Zeitverhältnissen regelmäßig auf einander folgen. Das Subiekt in dem Urtheile, welches meine Handlungen von Zeitverhältnissen abhängig erklärt, bin Ich als ein Gegenstand der innern Erfahrung. Auf dieses sinnliche Subiekt muß das Verstandesgesetz der nothwendigen Zeitfolge bezogen werden. Die Handlung dieses Ich erfolgt daher iedesmahl dem bekannten wahrnehmbaren (empirischen) Charakter (der Gemüths- und Sinnesart) desselben und den äusseren Umständen gemäß.

Vergl. Kants Crit. der rein. Vernunft. 2te Ausg. S. 560 ff.

J. C. Schwab über die zweyerley Ich und den Begriff der Freyheit in der Kantischen Moral. (in Eberhards philos. Archiv. B. 1. St. 1. S. 69.).

Gemüthsart heißt die Beschaffenheit und das Verhältniß der ursprünglichen Triebe, der Dispositionen meines Geistes und Körpers. Sinnesart ist die Beschaffenheit und das Verhältniß meiner Neigungen, oder der entstandenen Modifikationen meiner Triebe. Gemüthsart, Sinnesart und

gegen-

gegenwärtige Verhältnisse sind die Entscheidungsgründe der Handlungen, die sich entdecken lassen.

§. 262. i.

2. Ich, als Noumenon.

Ich bin berechtigt, und sogar genöthigt, die Erscheinung (sinnliche Vorstellung) von mir selbst auf ein unbekanntes Ich zu beziehen, das ihr (der Totalerscheinung von mir) und allen ihren Theilerscheinungen (meinen einzelnen Handlungen und Zuständen), ja selbst der Zeit und dem Raume, worinn ich mir alles Sinnliche vorstelle, zum Grunde liegt, wovon ich aber nur ein anschauungsloses, allgemeines Bewußtseyn habe. Beziehe ich meine wahrgenommenen oder wahrnehmbaren Handlungen, als Prädikate, auf dieses Ich, als ihr Subiekt, so sind und bleiben sie zwar Würkungen in der Zeit, aber der Grund davon liegt doch nicht in der, der Zeit nach vorhergehenden, Erscheinung, sondern in Etwas, worinn kein Zeitunterschied mehr statt findet. Denn das Seyn in einer gewissen Zeit ist ein Prädikat, das zwar allen Erscheinungen (sinnlich vorstellbaren und vorgestellten Dingen), nicht aber allen denkbaren Dingen überhaupt und an sich selbst, ohne auf sinnliche Vorstellungsart Rücksicht zu nehmen, zukommt *). Eine Handlung dieses Ich an sich selbst fängt also nicht an; sie bezieht sich aber gleichwohl auf eine erscheinende Würkung, welche anfängt, d. i.

*) Bewiesen wird diese Behauptung in der Critik der reinen Vernunft; hier wird sie nur angewandt.

zu einer gewissen Zeit, nach bestimmten vorausgehenden Umständen wahrgenommen wird. Die ganze Reihe dieser erscheinenden Handlungen hängt zwar unter sich als eine Reihe (sinnlich erkennbarer) Ursachen und Würkungen zusammen. Allein auf jenes Ich bezogen, ist dieses der Bestimmungsgrund der ganzen Reihe, und dadurch auch jedes einzelnen Gliedes in derselben. Ich bestimme alles — bin der Grund der ganzen Reihe unter sich selbst nothwendig in der Zeit verbunden erscheinender Handlungen, ja sogar der Zeit selbst, als der Form, worinn ich alle diese Veränderungen anschaue; ich selbst aber werde nicht zu Hervorbringung des Einen Gliedes dieser Reihe (die ich im ganzen begründe) durch ein vorhergehendes Glied bestimmt, welches ebenfalls in die durch mich bestimmte Reihe gehört.

Das Subiekt eines Urtheils, welches meine Handlungen von dem Einflusse der vorhergehenden Zeitumstände unabhängig erklärt, kann nur Ich seyn, als das denkbare, übersinnliche Substrat meines sinnlich wahrnehmbaren Charakters, und der diesem letzten gemäß an einander gereiheten Handlungen.

Der sinnliche Prädeterminismus gilt also erweislich nur von mir als einer Erscheinung, nicht von mir an sich selbst. Er hebt also meine Freyheit nicht auf.

§. 262. k.

Aus dieser nothwendigen Unterscheidung ergiebt sich

1) daß es überhaupt nicht widersprechend ist, sich ein Vermögen der Würksamkeit zu denken, dessen

dessen Effekt (die erscheinenden Folgen oder Würkungen) anfängt, ohne daß seine Würksamkeit (Caussalität) anfange; dessen Effekt in eine bestimmte Zeitreihe fällt, ohne daß das Bestimmende darinn liege — sich eine Handlung zu denken, die von dem Naturgesetze (der Bestimmung durch dasjenige, was der Zeit nach vorhergeht) unabhängig ist, obgleich ihre erscheinende Würkung nach diesem Gesetze erfolgt.

Ich darf nur alsdann das Subiekt dieser Handlung (das handelnde Ich) mir nicht als Erscheinung gedenken. (Zur Erläuterung denke man sich die Art, wie man sich das Verhältniß der göttlichen Kraft und Würksamkeit zu den successiv erscheinenden Weltveränderungen vorstellt).

2) daß ich meinem oder irgend einem Willen, ein solches Vermögen ohne Widerspruch beylegen könne, sofern ich ihn (diesen Willen) als Prädikat eines Dings an sich in Beziehung auf seinen Effekt in der Erscheinung mir vorstelle.

Da dieses intelligible Ich und sein intelligibler Charakter dem erscheinenden Ich und dessen empirischen Charakter, als seinem sinnlichen Schema oder Zeichen, gemäß gedacht werden muß: so dürfen wir das erstere nicht schlechthin als Vernunft gedenken, vorausgesetzt, daß in den Erscheinungen desselben sich nicht immer Vernunftmäßigkeit ausdrückt. — Gleichwohl kann Kant (Crit. der rein. Vernunft. S. 581. der zweiten Ausg.) mit Recht sagen: Die Vernunft ist die beharrliche Bedingung aller willkührlichen Handlungen, — und nicht nur aller sittlichguten Handlungen; weil uns

ein Vermögen beywohnt, die Vernunft zum obersten Bestimmungsgrund aller willkührlichen Handlungen zu machen. Die nichtsittlichen und unsittlichen Handlungen müssen wir ebenfalls von etwas Intelligiblen ableiten, das uns aber gänzlich unbekannt ist.

Anmerkung.

Diese Unterscheidung läßt sich auch auf die Würkungen der leblosen und auf die Handlungen der thierischbelebten Wesen anwenden. Auch in Ansehung ihrer müssen wir uns übersinnliche, folglich sinnlichunbedingte Gründe denken. Der Unterschied ist nur der, daß das Gesetz dieser übersinnlichen Natur der Thiere kein Vernunftgesetz, ihr intelligibler Charakter kein vernünftiger ist, folglich auch zur Moralität nichts beyträgt. — Vergl. Kants Crit. d. r. Vern. S. 574.

§. 262. l.

Absolute Freyheit (§. 255. b.) ist also nicht widersprechend, und kann sogar etwas Würkliches seyn, wenn man sie als ein metaphysisches (nicht unmittelbar in der Erfahrung gegebenes) und transscendentales (durch die Beziehung dessen, was nicht Erscheinung ist, auf die Erscheinung denkbares) Vermögen vorstellt.

§. 262. m.

Diesen bloß problematischen, d. h. nicht unmöglichen Gedanken (§. 262. l.) assertorisch zu denken, oder welches einerley ist, Freyheit nicht bloß als ein nicht unmögliches, sondern auch als ein würkliches Vermögen meines Willens und des Willens aller moralischen Wesen anzunehmen, findet sich

1) zwar

1) zwar kein Grund in der Erfahrung; denn

a) bey mir selbst, als Erscheinung betrachtet, und meinen Handlungen, ebenfalls als Erscheinungen angesehen, fängt iede Würkung und iede Würksamkeit einer Ursache an, und es hängt alles nach dem nothwendigen Naturgesetze an einander. §. 259.

b) von Dingen an sich selbst und ihrer Würkungsart haben wir keine anschauende Vorstellung, mithin auch keine Erfahrung. Wir können ihnen die Caussalverbindung nach ähnlichen Gesetzen, wie wir sie in der Sinnenwelt allgemein beobachtet finden, weder dogmatisch zuschreiben noch absprechen.

2) Aber das eben so nothwendige, als unbegreifliche Bewußtseyn von dem moralischen Gesetze nöthiget uns dazu. Denn da dieses Gesetz Handlungen (eine gewisse Art, Form zu handlen) schlechthin gebietet, mithin als allgemein und nothwendig vorstellt, ohne Einschränkung durch Umstände der Zeit und des Ortes (ie nachdem diese uns determinirten, moralisch oder unmoralisch zu handlen): so ist die Befolgung desselben nur dann möglich, wenn ich unter der Idee von absoluter Freyheit (§. 242.) handle, oder wenn ich mich und das vernünftige Wesen überhaupt in seinen Handlungen als (gewissermaaßen) unabhängig von der Bestimmung durch Zeitumstände mir vorstelle. Es ist also zwar eine dem Innhalte nach theoretische, aber dem Erkenntnißgrunde nach praktisch nothwendige Voraussetzung, daß ich ein freyes Willensvermögen besitze.

§. 262. n.

Es ist mir also moralischnothwendig, d. i. nothwendig, weil ich das moralische Gesetz als ein Gesetz meines Willens ansehe, mich als ein absolut freyes Wesen vorzustellen; da die Sache blos theoretisch angesehen, d. h. ohne die Fakta der praktischen Vernunft in Anschlag zu bringen, zwar nicht unmöglich, aber doch auf keine Art erweislich ist.

§. 262. o.

Das moralische Gesetz betrachte ich nun als ein wesentliches Gesetz meines übersinnlichen Ich (§. 263. i.) oder meines Geistes, so wie eines jeden vernünftigen Wesens. Dem Subiekte dieses Gesetzes kommt absolute Freyheit zu, sofern es durch diesen übersinnlichen Charakter, der von nichts in der Zeit befindlichen abhängt, die sinnlich wahrnehmbaren Gesinnungen und Handlungen in der Zeit bestimmen, oder sich selbst, als Erscheinung betrachtet, Naturgesetze vorschreiben kann, wornach die wahrnehmbaren Handlungen in der Zeit erfolgen. Gesetze des Geistes stehen zu den sinnlichen Naturgesetzen in keinem Zeitverhältniß.

§. 262. p.

Höhere Grade der moralischen Freyheit (§. 248.) sind größere Erscheinungen der absoluten Freyheit (§. 255. b.) die an sich keine Grade hat; weil die Vorstellung eines Gradunterschiedes nur unter der Bedingung der Zeit möglich ist, die auf

Dinge

Dinge an sich nicht im eigentlichen Sinne, sondern blos analogisch, d. h. im Verhältniß zur sinnlichen Erscheinung übergetragen werden darf.

Nach dieser Unterscheidung betrachte ich Freyheit als positive Unabhängigkeit meines sittlichen Wollens und Handelns von Zeitumständen — in so fern es durch das Sittengesetz bestimmt wird, welches als etwas an sich gewisse Erscheinungen in der Zeit bestimmt.

§. 262. q.

Zweyte Unterscheidung.

Materie und Form der Handlungen.

In den wahrnehmbaren Handlungen des Ich, welches erscheint, kann ich (§. 262. g. Num. 2.) zweyerley unterscheiden

1) die Materie, welche behandelt wird, wohin theils die Gegenstände des äussern Sinnes, theils auch die des innern Sinnes, oder meine Vorstellungen und die davon abhängenden sinnlichen Gefühle und Begierden gehören; alles dasienige, was ich (gern oder ungern) habe.

2) die Form, oder die Art und Weise, wie ich diesen innern und äussern Stoff behandle; was in der Handlung zu meinem Seyn gehört.

Der äussere Stoff der Handlung gehört nur in so fern zu meinem wahrnehmbaren Ich (der Erscheinung), als er mir innern Stoff giebt.

Der

Der innre Stoff gehört zu mir, als Erscheinung, und richtet sich nach (psychologischen) Naturgesetzen des wahrnehmbaren Ich, welches beydes in sich begreift, was ich bin und was ich habe.

Nur die Form kann mir selbst, als einem intelligiblen Wesen angehören. *)

§. 262. r.

In Ermanglung aller Anschauung übersinnlicher Gegenstände kann die erste Materie meiner Handlungen **) nur etwas Sinnliches seyn, welches nur nach Gesetzen der sinnlichen Natur, also in bestimmten Zeitverhältnissen gegeben wird. Dieß ist also unabhängig von meiner Selbstthätigkeit vorhanden. Aller innere Stoff ist aus dem äussern entwickelt, und bezieht sich auf denselben. Welchen Stoff überhaupt also meine Handlungen haben, auf was für Gegenstände, Vorstellungen, Gefühle, Begierden sie sich beziehen, das hängt nicht von mir, sondern von den Zeitumständen ab.

§. 262. s.

Die Gegenstände, meine Vorstellungen, Gefühle und Neigungen geben mir nur etwas zu behandlen, sie bestimmen die Sphäre, worinn ich mora-

*) Man vergl. was oben bey der Unterscheidung zwischen formalen und materialen Grundsätzen hierüber gesagt worden.

**) Eben so der Handlungen eines ieden endlichen vernünftigen Wesens.

moralisch handlen kann. Die Form aber, oder die Art und Weise, oder die Regel, wornach ich diesen Stoff behandle, wird mir, nicht durch die Gegenstände gegeben und vorgeschrieben, sondern von mir selbst bestimmt. Diese Handlungsweise ist das eigentlich Moralische der Handlung, was mir selbst zugehört, und nicht von Zeitumständen als ihre Würkung abhängt, welche weiter nichts bestimmen können, als die Materie, welche sittlich behandelt wird oder nicht.

§. 262. t.

Die Form der moralischen Handlungen ist demnach ein Werk der selbstthätigen und von Sinnlichkeit unabhängigen Vernunft. Der erste Stoff liegt ausser uns. Doch wenn die Vernunft moralische Gefühle erzeugt, bringt sie selbst einen Stoff der Handlungen hervor, der ihr nicht anderswoher durch Zeitumstände gegeben, sondern die sinnliche Erscheinung ihrer eignen Form oder Handlungsweise, und derselben nothwendig gemäß ist.

Durch diese Unterscheidung wird näher bestimmt, was dasienige in meinen Handlungen sey, welches auf das moralische Gesetz, als auf etwas Intelligibles bezogen wird.

Demnach ist der Unterschied zwischen sittlichen und unsittlichen Handlungen, und daher sind auch die Begriffe von Zurechnung, Verdienst u. s. w. nicht leer. Wenn und sofern nehmlich Handlungen das Gepräge der vernünftigen Selbstthätigkeit an sich tragen, oder sofern ein gegebener Stoff der Vernunft-

nunftform gemäß bestimmt und behandelt worden: in so fern sind sie moralische Handlungen; unmoralisch hingegen, in so fern keine Spur von einer Würkung der selbstthätigen Vernunft darinn erscheinet, ob wir uns gleich (in den Gewissensvorwürfen) des Vermögens bewußt sind, sie der Vernunftform unterzuordnen. Beyde Arten von Handlungen können wir in dieser Rücksicht keinem Zwange der Zeitumstände zuschreiben, von welchem die Vernunft in keinem Falle abhängt, sondern einer Aeusserung oder unterlassenen Aeusserung des selbstthätigen Vermögens der Vernunft, wovon der letzte Grund in einem Vermögen der absoluten Freyheit in der Wahl der obersten Bestimmungsgründe von unsern willkührlichen Handlungen zu suchen ist.

Nichtmoralische Handlungen sind solche, worauf das Vermögen absoluter Selbstthätigkeit nicht bezogen werden kann und in Ansehung deren wir schlechthin von der Natur abhängig sind.

Die Vernunft ist das gesetzgebende Vermögen des Menschen und eines ieden vernünftigen Wesens. Alle Handlungen stehen also unter ihrer Gesetzgebung. Sie bezieht also alle Handlungen auf dieß Gesetz, d. h. auf sich selbst; die moralischen positiv, als solche, die dadurch würklich bestimmt worden; die immoralischen negativ, als solche, die zwar nicht würklich dadurch bestimmt worden, aber doch hätten bestimmt werden sollen und können, weil sie in unserm Bewußtseyn den Charakter der Bestimmbarkeit durch dasselbe an sich tragen. Daher bestimmt sie auch das Urtheil über die Handlungen diesem Gesetze gemäß. Daß sie die Handlungen des Menschen (des sinnlich afficirten Wesens überhaupt) sich (dem handelnden Men-

Menschen) zurechnet, d. h. auf ihre Thätigkeit oder Unthätigkeit bezieht, obgleich die unmoralischen nicht von ihrer Würksamkeit, sondern von der Thätigkeit anderer (nicht vernünftiger) Kräfte und von ihrer eignen Unthätigkeit herrühren, kommt daher, weil

1) das Bewußtseyn der Persönlichkeit und absoluten Freyheit von der Vernunft abhängt, und in daß Bewußtseyn (nach einem unbegreiflichen Naturgesetz) alles aufgenommen wird, was die Person that, wenn es auch nicht durch Vernunft, sondern durch andere mit ihr verbundene Kräfte und nach andern Gesetzen geschahe.

2) weil der Mensch sich des Vermögens bewußt ist, anstatt der erzwungenen Thätigkeit jener niedern, sinnlichen Kräfte, sich selbstthätig durch Vernunft zu äussern. Die Vernunft rechnet der Person also nicht zu dasjenige, was durch andere nichtvernünftige Kräfte gewürkt worden ist (z. B. sinnliche Begierden, Verabscheuungen, Neigungen); denn dieß ist für ihre eigene moralische Würksamkeit nur Stoff; sondern nur die unterlassene oder angewandte Selbstthätigkeit der Vernunft, jenen Stoff zu behandlen (z. B. die Nachsicht gegen zweckwidrig würkende Neigungen, oder die Beherrschung derselben), die höhern oder geringern Grade ihrer eigenen sittlichen Vollkommenheit und innern Zweckmäßigkeit.

Hierauf gründen sich die Begriffe von Zurechnung, von Verdienst und Schuld, und sie bestehen demnach mit der Naturnothwendigkeit aller Handlungen, als Erscheinungen,

Bey

Bey diesen Begriffen und bey den zurechnenden Urtheilen setzen wir voraus, daß aller Zeitumstände ungeachtet, dem vernünftigen Wesen, welches fehlte, dennoch ein höherer Grad selbstthätiger Würksamkeit der Vernunft möglich gewesen sey. Denn das, was die Würksamkeit der Vernunft einschränkte, konnte Nichts in der Zeit Befindliches, nichts Erkennbares seyn.

Ob aber nicht etwa dennoch diese Zeitumstände auf etwas anderes Intelligibles hinweisen, was außer allen Zeitverhältnissen zu betrachten ist, und welches die Erscheinung der Sittlichkeit zu einer bestimmten Zeit unmöglich macht, — dieß ist dadurch noch nicht theoretisch entschieden.

Die Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes für alle Handlungen vernünftiger Wesen zu ieder Zeit, ist ihrer Möglichkeit nach dadurch gerettet, daß wir die Vernunft als ein von allen Erscheinungen in der Zeit unabhängiges Vermögen zu handeln haben kennen lernen. Ich darf mich niemahls wegen der Zeitumstände von der Erfüllung einer Pflicht dispensiren, weil ich sie ietzt nicht erfüllen könnte. Denn diese sind keine zwingenden Hindernisse der Tugend. Der Stoff, welchen sie darbieten, kann eben so wohl sittlich, als unsittlich behandelt werden.

§. 262. u.

Dritte Unterscheidung.

Theoretische und praktische Nothwendigkeit und Möglichkeit.

Es ist drittens (§. 262. g. Num. 3.) ein wesentlicher Unterschied der Begriffe von dem, was physisch oder theoretisch nothwendig und möglich, und demjenigen, was praktisch oder moralisch nothwendig und möglich ist.

Ueber Nothwendigkeit und Möglichkeit überhaupt urtheilt und entscheidet iedesmahl die Vernunft; aber anders die theoretische, anders die praktische, iede nach ihren eignen Gesetzen.

Nothwendig nach theoretischen Vernunftgesetzen ist dasienige, was nach theoretischen Begriffen von — sinnlicher oder übersinnlicher — Natur nicht anders möglich ist; was seyn oder geschehen muß.

Nothwendig nach praktischen Gesetzen ist was nach Begriffen der praktischen Vernunft von absoluter Einheit und Vollkommenheit des Willens, d. h. von höchster Zweckmäßigkeit im Handlen nicht anders als auf diese Eine Weise möglich ist: was seyn oder geschehen soll.

Die praktische oder moralische Nothwendigkeit bleibt und besteht für sich, und wird im Urtheil der praktischen Vernunft nicht aufgehoben, gesetzt auch daß dasienige, was moralisch nothwendig, d. h. ein-

zig möglich ist, als theoretisch oder physisch unmöglich nach Gesetzen einer sinnlichen oder intelligiblen Natur erkannt oder gedacht würde. Folglich wird eine Willensbestimmung und Handlung ohne Rücksicht auf theoretische Möglichkeit, Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit, befohlen oder untersagt, gebilligt oder gemisbilligt, für verdienstlich, nicht verdienstlich oder schuldig erklärt, und diese Urtheile werden durch keine theoretische Rücksicht abgeändert.

Die Möglichkeit, welche unmittelbar in dem Bewußtseyn der moralischen Nothwendigkeit (des Sollen) liegt, ist nicht physische, sondern ebenfalls sittliche Möglichkeit — nicht ein Können, sondern ein Dürfen. Das Können liegt nur in dem Müssen.

Wenn man sich einmahl erlaubte, von der Nothwendigkeit und Möglichkeit in praktischem Sinne auf Möglichkeit oder gar Nothwendigkeit in theoretischer Bedeutung zu schließen: so dürfte man eben so auch rückwärts schließen: ich darf, was ich kann, oder ich soll, was ich muß *). Und so kämen wir durch dieselbe Untreue gegen die Vernunft, welche zu Gunsten der Sittlichkeit verstattet werden soll, auf einen absoluten sittlichen Indifferentismus.

§. 262. r.

*) Würklich hat auch ein Moralist einst so geschlossen: ich kann handlen, also soll ich handlen.

§. 262. v.

Fortsetzung.

Folglich kann selbst der *intelligible Determinismus* (§. 260. 2.) d. i. die Behauptung der Naturnothwendigkeit aller Handlungen eines vernünftigen Wesens, nach Gesetzen der Caussalität der Dinge an sich selbst — die praktische Allgemeinheit und Nothwendigkeit des sittlichen Gesetzes nicht aufheben. Die Vorstellung und Ueberzeugung davon kann also auch *vernünftiger Weise* den Menschen nicht bestimmen, jenes Gesetz nicht zu befolgen, oder ihm dann und wann zuwider zu handlen. Denn *die praktische Nothwendigkeit*, d. i. die *höchste Zweckmäßigkeit* des Sittlichguten *bleibt unversehrt*, und die Vorstellung und Ueberzeugung davon wird *durch die ganz verschiedenartige theoretische Vorstellung von der physischen Unmöglichkeit*, dasienige, was praktisch nothwendig ist, mit Naturgesetzen und ihrem Erfolge einstimmig zu machen, *keinesweges aufgehoben*. Die *Gränzen*, welche die vernünftige Würksamkeit einschränken, sind für uns *schlechterdings unbestimmbar*. Mithin bleibt die Vorstellung von der Möglichkeit, iede angegebene Gränze der sittlichen Freyheit, die (theils durch eigne Schuld der Person, theils durch physische Hinderung) noch nicht überstiegen worden, oder auch nicht werden konnte, künftig zu übersteigen. Die *Hindernisse* der Selbstthätigkeit, die auch künftig dieselbe in der Erscheinung einschränken könnten, sind gänzlich unbekannt, und können also nicht im Voraus für irgend einen bestimmten Fall in Anschlag gebracht werden, um alsdann das *sittliche* Be-

streben — welches doch nie unzweckmäßig, und, wie wir glauben, auch nie im Ganzen erfolglos ist — zu unterlassen.

Das moralische Grundgesetz ist unveränderlich. Die Vernunft kann also durch nichts bestimmt werden, ihr eignes Gesetz zu verwerfen, oder für irgend einen Fall der Anwendung abzuändern. Nichts kann also iemahls die Vernunft (den Menschen, sofern er vernünftig ist), bestimmen, eine willkührliche Handlung und dadurch bestimmte Gesinnung, wobey sie sich irgend einer Möglichkeit ihres Einflusses darauf bewußt ist, anders zu billigen oder zu verwerfen, als so, wie es die Angemessenheit oder Nichtangemessenheit zu ihrem Sittengesetze mit sich bringt.

§. 262. w.

Fortsetzung.

Dieses Gesetz fügt keine einschränkende Bedingung seiner Gültigkeit und Anwendbarkeit hinzu; wir sind uns keiner Einschränkung desselben bewußt, sondern denken es als schlechthin allgemein und nothwendig.

Kein vernünftiger Mensch kann daher, in so weit er vernünftig und seiner Vernunft sich bewußt ist (und in anderer Rücksicht wird er ohnehin nicht moralisch handlen; der Determinismus zerstört ja aber keinesweges die Vernunft oder das Bewußtseyn derselben —), durch den Gedanken, daß er wohl zuweilen mit unbezwinglichen Hindernissen

sen des Erfolgs seiner moralischen Kraft zu kämpfen habe (weil er beschränkt ist), bewogen werden, sein unveränderliches heiliges Gesetz wissentlich zu verletzen, in welchem, freylich an sich nicht unmöglichen, Falle er würkliche Schuld haben würde.

Eben so wenig kann er darum muthlos in Erfüllung seiner Pflichten werden, weil er doch nicht iederzeit alles moralisch besiegen kann: denn der Wille selbst, nicht der Erfolg, entscheidet seinen Werth; nicht vollbrachte und gelungene Thaten, sondern das innigste Bestreben, durch die Kraft des Vernunftgesetzes alle seine übrigen Kräfte zu beherrschen, und sich diese unterzuordnen (d. i. die moralische Gesinnung) bürgt ihm für die Behauptung seiner Würde. Der Mangel des Erfolgs kann ihm seinen würklichen, persönlichen Werth nicht vermindern.

§. 262. x.

Fortsetzung.

Vielmehr wird nun sein sittliches Bestreben reiner, und von dem Einflusse täuschender Vorstellungen und dadurch erregter Affekten freyer.

Ueberdieß lehrt uns ia die Erfahrung, und sagt uns unser eignes Bewußtseyn, daß eben dieser reine Wille, sich trotz dem beschränkten sichtbaren Erfolge moralisch zu bearbeiten und zu bilden, nie ganz erfolglos ist,

sondern dem Kreise der sittlichen Freyheit immer mehr Erweiterung und Umfang, ihr selbst immer grössere Stärke giebt.

Hieraus erzeugt sich bey fortgesetzter Uebung der Glaube an eine allbefiegende Kraft dieses Willens, die sich aber nur allmählig offenbart.

Wir kennen nichts in der Welt, was uns schlechterdings zwingen könnte, unvernünftig zu handlen, nichts Willkührliches, worauf der gute Wille ganz und gar keinen Einfluß haben könnte, nichts was uns von der Verbindlichkeit losagen könnte, das moralische Gesetz überall zur Regel und Richtschnur unsrer Handlungen zu machen, ob es gleichwohl theoretisch betrachtet, nicht überall die würklich bestimmende Regel für die Handlungen seyn könnte. — Die Ausnahmen hängen nicht von unsrem Willen ab, weil sie in etwas gegründet sind, was über die Gränzen unsrer möglichen Erkenntniß hinaus liegt.

Endlich wäre ohne die Rücksicht es unmöglich, die unwandelbare Achtung für uns selbst und für iedes andere endliche Vernunftwesen bey unsren vielen und mannigfaltigen Vergehungen zu erhalten, ohne welche keine Ausübung unsrer Pflichten statt findet. Ungerechtigkeit in Beurtheilung und Behandlung unsrer selbst, unsrer Mitmenschen, und des ganzen Reichs endlicher Geister, Leichtsinn oder Verzweifelung — sind unvermeidlich, wenn nicht mit dem Bewußtseyn unsres freyen Willens, das Bewußtseyn der zum Theil unverschuldeten und unvermeidlichen Einschränkung

kung unsrer Kraft, und der unhintertreiblichen Nothwendigkeit alles Geschehenen, und alles dessen, was geschehen wird, unzertrennlich verbunden ist.

§. 262. y.

Resultate über absolute Freyheit; Eleutheriologie.

Nach den bisherigen Untersuchungen und den Erörterungen der reinen Vernunftcritik ist der Begriff von absoluter Freyheit (§. 255. b.)

1) vernünftig denkbar.

2) Unanwendbar auf Erfahrungsgegenstände, sie dadurch zu erkennen. Man kann weder ein wahrnehmbares Wesen, noch eine sinnlich erkennbare Handlung in conkreto angeben, worauf dieser Begriff paßte.

3) Aber anwendbar auf bloß denkbare Gegenstände. Denn man kann bey Gegenständen des Denkens von den Bedingungen abstrahiren, die zur Erkenntniß oder Erfahrung von denselben gehören, und sie bleiben dennoch Gegenstände. Was sich nicht (sinnlich anschauen und den Verstandesbegriffen gemäß verbinden, d. h.) erkennen läßt, kann dennoch an sich existiren. Es kann freye Wesen geben, wenn auch ihre Freyheit sich nicht in der Erfahrung zeigt.

4) Was als frey gedacht wird, ist in so fern übersinnlich.

5) Dieses Uebersinnliche kann aber durch diesen Begriff nicht theoretisch erkannt, d. h. es kann für den Begriff der Freyheit keine entsprechende Anschauung gefunden werden; denn unsre Anschauung ist nur sinnlich.

6) Noch weniger läßt sich Freyheit erklären, oder eine freye Handlung, als solche, begreifen. Wir erklären und begreifen eine geschehene Handlung durch die Bedingung, wovon sie abhängt. Was keine Bedingung hat, das Unbedingte — ist daher unerklärbar und unbegreiflich. §. 255. b.

7) Man kann und darf keine gegebene, in der Erfahrung vorkommende Handlung daraus erklären. Denn bey Erklärung sinnlich wahrnehmbarer Begebenheiten muß man zu andern zurückgehn, die ebenfalls in die sinnliche Wahrnehmung fallen; die Freyheit ist aber übersinnlich. Die Erklärung wäre ausserdem theils willkührlich; denn warum sollte man die sinnlich vorausgehenden Ursachen übergehen? theils dem Zweck der Naturforschung nachtheilig; denn man überhübe sich dadurch nur der Mühe, den Ursachen in der Erfahrung nachzuforschen, und nähme geradezu aus Bequemlichkeit etwas an, wobey keine weitere Untersuchung möglich ist.

8) Auf mögliche Handlungen darf man den Begriff beziehen; weil er selbst möglich ist.

9) Auf moralische und immoralische Handlungen (die wir uns aber immer nur als möglich, niemahls geradezu als würklich vor-

vorstellen dürfen) muß man diesen Begriff beziehen; denn die unbedingte und allgemeine Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengesetzes ist nur durch ein unbedingtes Vermögen zu wollen denkbar. Ohne Freyheit vorauszusetzen, verlöhre dieses Gesetz seine allgemeine und unbedingte Gültigkeit.

10) Auf moralische und immoralische Handlungen, so fern sie moralisch oder immoralisch sind, also nur ihrer rein vernünftigen oder vernunftwidrigen Form nach. Denn die Gegenstände der freyen, moralischen Behandlung werden uns nach sinnlichen nothwendigen Naturgesetzen gegeben.

11) Die Nothwendigkeit sie praktisch anzunehmen, d. h. unter der Idee von Freyheit zu handeln, ist unmittelbar enthalten in dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit (Verbindlichkeit), das moralische Gesetz allgemein und unter allen Zeitumständen zu befolgen. Man kann diesem Begriffe zwar praktische, aber keine theoretische Realität sichern. Wir erkennen nicht, daß wir frey sind. Aber wir achten ein Gesetz der Freyheit, d. h. ein Gesetz, das freyen Willen voraussetzt.

12) Das Subiekt dieser Freyheit ist nur das vernünftige Wesen, und der Mensch nur, in so fern er vernüftig ist.

a) Ein rein vernünftiges unendliches Wesen — die Gottheit — ist in aller Rücksicht unabhängig, nicht bloß in Ansehung dessen, was

es thut, sondern auch in Absicht auf das, was es nicht thut. Es unterläßt nichts deshalb, weil es an dem Wollen oder Vollbringen äusserlich gehindert würde. Unendliche Freyheit und Selbstmacht des Unendlichen.

b) Ein sinnlich vernünftiges, endliches Wesen (wie der Mensch) handelt nicht bloß aus vernünftigen Gründen, die von Zeitumständen nicht abhängen, sondern auch aus andern Antrieben, die davon abhängig sind. Es muß also möglich seyn, daß es durch fremde Gesetze bestimmt werde, und wenn es nicht vernünftig handelt, so muß etwas, das der Sinnlichkeit und ihren Erscheinungen in der Zeit zum Grunde liegt, angenommen werden, welches zwar nicht die Vernunft und ihr Gesetz ändern, aber doch den Erfolg desselben in der Erscheinung unmöglich machen (verhindern) kann. Denn sonst wäre es undenkbar, daß die Vernunft für sich selbst betrachtet, nicht mit Erfolg würksam gewesen wäre.

Die absolute Freyheit des Menschen setzt voraus, daß ein freyes Wesen ein bestimmendes und ein bestimmbares Vermögen zu handlen besitze, und den Gebrauch von beyden in seiner Gewalt habe. Auf die Gottheit läßt sich nur der Begriff von einem freyen, vernünftigen Willen anwenden.

13) Die Gottheit besitzt absolute, unendliche Freyheit; sie ist allbestimmend, und abso-

absolut unbestimmbar, weil sie ganz Vernunft ist.

14) Die eingeschränkte Vernunft, die Menschheit, ist bestimmend, aber nicht allbestimmend; der Mensch selbst ist daher zum Theil bestimmbar.

15) Die Handlungen des Unendlichen, so wie der endlichen Wesen sind nothwendig und gesetzmäßig bestimmt; iene lediglich durch ihr eignes; diese zum Theil auch durch fremde Gesetze. Es giebt keinen Zufall.

16) Die psychologische Naturforschung wird durch Annahme der Freyheit nicht gehindert; denn diese besteht mit der Nothwendigkeit; das reine Gesetz äussert sich in Erscheinungen, die nach einer sinnlichen Naturordnung gesetzmäßig verbunden sind, welche Ordnung man durch Nachforschungen entdecken kann.

17) Die moralische Gesinnung wird durch die Vorstellung und Ueberzeugung von der Endlichkeit unsres freyen Willens, und von der sowohl sinnlichen als übersinnlichen Nothwendigkeit aller unsrer Handlungen, nicht aufgehoben, noch geschwächt.

§. 262. z.

Resultate über den Determinismus, Fatalismus und Indifferentismus.

1. Blinder Fatalismus, d. i. die Behauptung einer blinden, unbedingten Nothwendigkeit

keit aller Begebenheiten — ohne alle vollständig bestimmende Gründe in und ausserhalb der Naturkräfte — ist widersprechend, und hebt allen theoretischen sowohl, als praktischen Vernunftgebrauch auf.

2. Mystischer Fatalismus: Behauptung der Nothwendigkeit aller oder einiger Begebenheiten in der Welt, die nicht durch vollständig bestimmende in der Welt befindliche Gründe, sondern durch ein von der Welt verschiedenes Wesen und seinen Einfluß hervorgebracht wird — ist, man mag dabey in der Gottheit Willkühr oder Zwecke, und die letztern als innere oder äussere Zwecke, als Bestimmungsgründe ihres übernatürlichen Einflusses annehmen, ebenfalls allem Vernunftgebrauche schädlich, und für die Reinheit der Sitten verderblich.

3. Allgemeiner (nicht bloß empirischer, sondern auch transscendenter) sinnlicher Determinismus: die Behauptung einer allgemeinen Bestimmbarkeit und Abhängigkeit aller mit einem Willen begabten Wesen — des Unendlichen und der Endlichen — und daß würklich empfangene Bestimmungen die einzigen und entscheidenden Gründe aller Volitionen, Entschlüsse und Handlungen seyn — ist unerweislich; in Ansehung der Gottheit widersprechend; in Ansehung endlicher Wesen spekulativ unzureichend und mit der Moralität unverträglich. Vergl. §. 262. aa., wo dieß besonders ausgeführt wird.

4. Materieller Determinismus, d. h. Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen zufol-

zufolge den Bewegungsgesetzen der Materie, oder

5. Thierischer Determinismus, Nothwendigkeit aller Handlungen zufolge dem thierischen Instinkts — sind beyde eben so erfahrungswidrig, als nachtheilig für die Sitten.

6. Empirisch sinnlicher Prädeterminismus, d. h. Behauptung der Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit aller freyen Handlungen in der Zeit — eine Vorstellung, von welcher alle psychologische Nachforschung ihrer Möglichkeit nach abhängt, und die in der angewandten Moral von den wohlthätigsten praktischen Folgen ist. Sie schließt nicht nothwendig in sich den Gedanken, daß die letzten bestimmenden Gründe selbst Erscheinungen in der Zeit wären, von denen es entscheidend abhienge, ob wir sittlich oder unsittlich handelten.

7. Intelligibler Determinismus, d. h. die Behauptung einer allgemeinen Nothwendigkeit nach Vernunftgesetzen, einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit der Dinge an sich selbst (in so fern sie gedacht werden, als Noumena) — ist ein nothwendiger Gedanke der Vernunft, mit dem alles Interesse und alle Möglichkeit des Vernunftgebrauchs steht und fällt.

8. Empirischer Indifferentismus oder Indeterminismus, d. i. die Behauptung der Zufälligkeit und Gesetzlosigkeit der Handlungen als Erscheinungen — hebt alle Naturforschung und Moralität auf.

9. In-

9. Intelligibler Indifferentismus, d. i. die Behauptung der Zufälligkeit d. i. Nichtnothwendigkeit und Gesetzlosigkeit in der Causalität der Dinge an sich selbst — ist vernunftwidrig, und zerstört selbst die Moralität.

§. 262. aa.

Fortsetzung.

Ein Determinismus endlich (nach der allgemeinen Erklärung in §. 262. z. Num. 3.), welcher das Ich (das endliche vernünftige Wesen, den Menschen) in iedem Betrachte, also nicht bloß als Erscheinung, sondern auch als Ding an sich selbst (welches er gewöhnlich nicht unterscheidet) in Ansehung alles dessen, was eine Handlung ausmacht, sowohl der Form (Handlungsweise) als der Materie, oder den behandelten innern und äussern Objekten nach, ohne alle Einschränkung dem nothwendigen Einflusse der Erscheinungen in der Zeit unterwirft, und sie ausschließend daraus ableitet, in welcher sogar eine allgemeine Bestimmbarkeit und Abhängigkeit aller mit einem Willen begabten Wesen — des Unendlichen und des Endlichen — behauptet, und alle absolute Selbstthätigkeit läugnet, ist

1) unerweislich, weil

a) Selbstthätigkeit wenigstens problematisch möglich ist.

b) in Ansehung der Gottheit widersprechend. Sie muß wenigstens absolut selbstthätig und frey

frey seyn. — In Absicht auf endliche Wesen folgt sie nach keiner richtigen Schlußart.

c) weder aus der Erfahrung; welche überall keine Nothwendigkeit lehrt, und von Dingen an sich nichts offenbaret.

d) Noch aus der Analogie der Erfahrung; weil die Analogie der Erfahrung nur so weit reicht, und nicht weiter ausgedehnt werden darf, als die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt reicht. Von dem Sinnlichen, was ein Gegenstand möglicher Erfahrung ist, gilt kein auch nur wahrscheinlicher Schluß auf das Uebersinnliche, wovon keine Erfahrungserkenntniß entstehen kann.

e) Noch aus dem logischen Satze des Grundes; denn Freyheit, das Vermögen der von Zeitumständen unabhängigen Selbstthätigkeit ist selbst ein Grund; Freyheit ist keine Grundlosigkeit *).

f) Noch aus dem sinnlich-verständigen Gesetz der Caussalität; „alles was geschieht, „hat seine Ursache, die in der vorhergehenden Zeit liegt.“ Denn dieß Gesetz hat nur Sinn in Beziehung auf Gegenstände in der Zeit, unter sich, auf sinnliche Erscheinungen im Verhältnisse zu einander. Diese Regel bleibt,

*) Wiewohl unergründlich; ein unerreichbarer, unbegreiflicher Grund.

bleibt. Aber die denkbaren Handlungen des Dinges an sich in Bezug auf die wahrnehmbaren Handlungen des Phänomenon, ihre Erscheinungen, hängen nicht wie Vor und Nach durch Zeitverhältnisse zusammen. Es ist das Verhältniß von etwas, das nicht in der Zeit ist, zu demjenigen, was in einer Zeitordnung angeschaut wird.

g) Noch aus dem spekulativen Vernunftinteresse. Dieses kann, bey Behauptung der Freyheit, in Aufsuchung der sinnlichen Ursachen, des zeitmäßigen Zusammenhangs der verschiedenen Handlungen und Zustände des Gemüthes hinlänglich, ausserhalb der Sinnenwelt aber kann es, in Ermangelung alles zu verbindenden Stoffes, auch nach einem entgegengesetzten System, auf keine Weise befriedigt werden.

2) Eine solche sinnlich deterministische Behauptung ist auch widersinnig. Sie stellt die Dinge an sich als abhängig von den Gesetzen der Erscheinungen, den Grund abhängig von seinem Gegründeten vor.

3) Inconsequent. Wenn ein solcher Determinist (wie gewöhnlich) sich auf die Voraussetzung der Unmöglichkeit stützt, daß einem unveränderlichen Dinge an sich, eine Reihe von Veränderungen in der Erscheinung entspreche; daß dasjenige, was für sich selbst nicht in der Zeit existirt, eine Folge von Erscheinungen in der Zeit begründe, und demohngeachtet (wofern er nicht Atheist oder Pantheist seyn will) das

das Verhältniß Gottes, als des Unveränderlichen und Zeitlosen, zu der Welt, dem Veränderlichen, in Zeitverhältnisse geordneten, sich auf ebendieselbe Weise vorstellt: so erklärt er in dem Einen Falle für würklich, was er in dem Andern für widersprechend ausgiebt und er widerspricht also sich selbst.

4) Sie thut dem spekulativen Vernunftinteresse Abbruch. Indem man die Reihe von Würkungen und Ursachen rückwärts aus dem Sinnlichen in das Uebersinnliche hinführt, und jenes immer unmittelbar aus diesem, dieses aber wiederum aus jenem erklärt, wird die ganze Naturforschung verwirrt. Hingegen bey dem System der Freyheit geht dieselbe ordentlich und regelmäßig fort. Ursachen und Würkungen in der Zeit hängen nach ihrem Gesetze zusammen. Die entsprechenden Gründe in der bloß denkbaren Welt werden in der Reihe nicht mit eingeschaltet, sondern sie werden für sich gedacht, so wie diese erkannt werden. Die wechselseitigen Erklärungen des Intelligiblen aus dem Sinnlichen und des letzten wiederum aus dem Denkbaren führen uns auf lauter qualitates occultas — die eigentlichen Antipoden ächter Physik.

5) Sie ist praktisch schädlich, nehmlich objektiv betrachtet, wenn diese Vorstellungsart im Gemüthe herrschend wird, und auf die Gesinnungen einwürkt *). Die Vernunft wird hier

*) Zu gutem Glücke handlen wenige Menschen ihrem System consequent, und am wenigsten vermag ein System,

hier gänzlich der sinnlichen Natur untergeordnet oder wenigstens beygeordnet. So wie ich mir dies innig und mit Ueberzeugung vorstelle, muß die moralische Freyheit in meinem Bewußtseyn abnehmen, und das tugendhafte Bestreben, welches auf diesem Bewußtseyn beruht, ermatten. Zwar — „ich kann besser werden;“ dieser Gedanke bleibt aber nach diesem System nur problematisch, und verliert seine eigentliche moralische Bedeutung, wornach nur selbstthätige Handlungen gut sind. Ich will und muß es wohl abwarten, bis die Zeitumstände es begünstigen, daß ich besser werde. Alle Handlungen sind abgenöthigte Würkungen der Natur, und zuletzt Handlungen Gottes; wenn anders noch diesem Selbstthätigkeit übrig gelassen wird, um dem unendlichen Zirkel passiver Bestimmungen durch einen ursprünglich Bestimmenden (primus motor) Vollendung, und der Vernunft einige Befriedigung zu geben.

Wenn die Vernunft nicht selbstthätig würken kann: so ist sinnliches Wohl, das einzige mögliche Ziel meines Bestrebens. Innere Würde oder Unwürdigkeit habe ich nicht; denn was ich bin und werde, bin und werd' ich durch Umstände, durch die Zeit.

Ver-

das in sich selbst nicht übereinstimmt, solche Begriffe, Gefühle und Maximen gänzlich zu vernichten oder sie kraftlos zu machen, die in dem Innersten der Natur selbst tief gegründet, und in die Sitten, Gewohnheiten, ja sogar in die gemeine Lebenssprache genau und unzertrennlich verwebt sind.

Verbinde ich damit den empirischen Optimismus: so muß ich hoffen, daß die Gottheit die Thorheiten, (denn weiter nichts als Thorheiten können meine Vergehungen seyn), die ich mit meinem unmittelbaren Verlust an Glückseligkeit, aber zum Besten des Ganzen, als ein Opfer, das sie dem Universum bringt, begehe, und zufolge der ganzen Verknüpfung der Dinge begehen muß, mir vergüten, mich dafür belohnen, und zu desto größern Fortschritten auf dem Wege zu meiner persönlichen Wohlfahrt leiten werde. Denn was ich thue, ist kein Werk meiner Selbstthätigkeit, hat keinen innern Werth noch Unwerth, sondern unterscheidet sich bloß durch seine Folgen, die, sie mögen für mich gut oder böse seyn, immer für das Ganze (in kosmischem Sinne) nothwendig und gut sind; so wie es selbst bloßer Erfolg von den Einwürkungen des Schicksals ist. Sittliche Indifferenz.

§. 263.

Verhältniß der metaphysischen zur moralischen Freyheit.

Moralische Freyheit (§. 243.) ist die Erscheinung der metaphysischen (§. 255. ff.).

Das transscendentale Ich, die Vernunft an sich selbst, kann nicht besser werden durch Mittel, die in der Zeit würken; aber die Erscheinung desselben kann reiner, ungemischter werden von dem Einflusse anderer sinnlicher Kräfte. Ich muß also eine absolute Causalität haben auf alles das, was der Er-

scheinung in mir zum Grunde liegt; so wenig ich auch diese Selbstbestimmung begreifen und mit einem empirischen Caussalverhältniß vergleichen kann.

Die metaphysischen Bedingungen von der Thätigkeit oder Unthätigkeit der Vernunft an sich selbst lassen sich von uns nicht weiter angeben, als daß sie theils von unsrer absoluten Selbstbestimmung abhängig, theils auch wohl davon unabhängig seyn können. Im ersten Fall sind sie uns imputabel, im andern nicht.

Wir setzen in praktischer Absicht voraus, daß Gott als Schöpfer der Noumenen, als Princip der physischen und sittlichen Gesetze, der Vernunft und aller übrigen Kräfte, den Charakter moralischer Wesen als Naturwesen absolut zweckmäßig bestimmt habe, so daß sie durch absolute Freyheit sich einen moralischen intelligiblen und einen diesem angemessenen empirischen Charakter geben können, wovon die Reihe der in der Sinnenwelt erscheinenden Handlungen abhängt, so daß nicht nur durch Selbstthätigkeit der Vernunftwesen ihre persönliche Würde behauptet, sondern auch durch ihren physischen Erfolg der Zweck der Naturgesetze für das Ganze erreicht werde. *)

Die theoretischen Regeln der empirischen Psychologie, welche das Begehrungsvermögen betref-

*) Man vergl. meine Abh. vor de la Chambre Anleitung zur Menschenkenntniß: Einige Begriffe und Grundsätze zum Behuf einer bestimmteren Beurtheilung menschlicher Charaktere. Jena 1794.

treffen, bezeichnen die Zeitumstände, als Temperament, Erziehung, Schicksale u. dergl. unter welchen die Würksamkeit der Vernunft und ihre Einschränkungen erkannt werden; aber nicht ihre eigentlichen realen Bestimmungsgründe.

Auf diese gründen sich ferner gewisse (technisch) praktische Regeln, welche lehren, wie wir die moralische Freyheit bey uns und andern erhöhen können, d. h. wie wir das empirische Ich unsrer Idee von dem übersinnlichen, reinvernünftigen Ich gemäß machen, wie wir die Gesetze und Aeusserungen des sinnlichen Begehrungsvermögens den Gesetzen des vernünftigen Willens zweckmäßig anpassen können. Dieses Ich selbst aber in der Idee, und sein Gesetz ist ewig, unveränderlich und keiner Verbesserung, oder gar Verschlimmerung, fähig.

§. 264.

Literatur.

Ausser den Schriften, die in Ulrichs Elentheriologie (Jena 1788.) angeführt sind, vergleiche man noch:

Kants Critik der Urtheilskraft. Einleit. S. LII. ff. Anm.

Ueber Determinismus und moralische Freyheit. Offenbach 1789.

Jakob's Abh. über die Freyheit des Willens, vor Kiesewetters Schrift über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. Zweyte Ausg. Berl. 1790.

Recens. der Allg. Lit. Zeit. Num. 188. a. b. von Kants Critik der prakt. Vern.

Jakobi Briefe über Spinoza. Neueste Ausg. 1790.

Versuch zu Beantwortung der Frage: ob die transscendentale Freyheit mit der Abhängigkeit der menschlichen See-

le von Gott, als ihrem Schöpfer bestehen könne, v. C. W. Snell, Prof. in Idstein — in Born's und Abicht's Neuem Philos. Magaz. 2. B. 4. St. S. 496. ff.

Heydenreich's Philosophie der natürlichen Religion. Th. II. Betr. 13. S. 56. ff.

D. Hume von der Freyheit und Nothwendigkeit; in Dessen Untersuchungen über dem menschlichen Verstand, übersetzt von M. Tennemann. Jena 1793. Achter Abschnitt.

Reinholds Briefe über die Kantische Philosophie. 2ter Band 1792. Achter, neunter und zehnter Brief.

Dessen Beyträge zur Berichtigung der Misverständnisse. Zweyter Band.

Leonhard Creuzers Skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens, mit Rücksicht auf die neuesten Theorien über dieselbe. Giessen 1793.

J. C. G. Werdermanns Versuch einer Geschichte der Meynungen über Schicksal und menschliche Freyheit. Leipzig 1793.

M. Christ. Friedr. Michaelis über die Freyheit des menschlichen Willens. Leipzig 1794. 8.

Forberg über die Gründe und Gesetze freyer Handlungen. Jena 1795.

Zweyter Haupttheil

der

Moralphilosophie.

Metaphysik der Sitten.

Zweyter Haupttheil.

Metaphysik der Sitten.

§. 265. a.

Begriff.

Ein System reiner (praktischer) Vernunfterkenntnisse, welche die Bestimmungsgründe unsrer freyen Handlungen betreffen — deren erste Principien die Critik der praktischen Vernunft, ihrer Möglichkeit nach untersucht — heißt Metaphysik der Sitten. Als ein vollkommnes System müßte sie alle reine praktische Wahrheiten vollständig enthalten, sie aus ihren ersten Principien vollständig ableiten, in ihre ersten Bestandtheile auflösen und systematisch verknüpfen.

Ihr Gegenstand ist die bloße praktische Vernunft, ihrem reinen Begriffe nach, in Beziehung auf ein sinnliches Wesen überhaupt, mit Absonderung alles dessen, was bey einzelnen endlichen vernünftigen Wesen, oder bey besondern Klassen derselben (z. B. bey den Menschen) zu den reinen Merkmahlen der Vernunft hinzukommt.

§. 265. b.

Ihre Theile.

Ihre Theile sind (§. 9.)

1) moralische Ontologie, oder vollständige Analytik, (Deduktion und Zergliederung) aller reinen moralischen Begriffe.

Die Deduction der sittlichen Begriffe besteht in dem Beweis ihres rechtmäßigen Ursprungs und Gebrauches.

Die Zergliederung erfordert eine vollständige Bestimmung dieser Begriffe durch die Gesetze des Denkens (nach den Kategorien).

2) reine Ethik, oder vollständige reine Gesetzgebung für alle, besonders endliche, vernünftige Wesen.

3) reine Ascetik, oder Methodenlehre d. i. eine vollständige Theorie der a priori erkennbaren Tugendmittel für jedes endliche vernünftige Wesen.

Analytik der praktischen, und insonderheit der moralischen Vernunft, oder praktische Ontologie.

§. 266.

Gang der Untersuchung.

Bey allen moralischen Urtheilen hat man besonders zu untersuchen

1) die

1) die Regel, oder das Gesetz für die Handlung nebst dem Objekte, oder dem Zwecke, welcher durch dieselbe bestimmt wird;

2) die Handlung, die in Verhältniß zu dem Gesetze steht, und unter dasselbe subsumirt wird; ingleichen das Princip ihrer Möglichkeit, das Vermögen, die Kraft und ihre durch das Gesetz bestimmbare Modificationen, als Triebe, Gesinnungen, Neigungen — Naturell, Sinnesart, Denkart und Charakter.

3) dieses Verhältniß für sich selbst, oder das moralische Endurtheil, (Schlußsatz), welches aus der Verbindung des Gesetzes (im Obersatz) mit einer Handlung (die im Untersatz gedacht wird) entspringt.

Diese Form alles systematischen Denkens bestimmt den Gang und die Folge der Untersuchung aller moralischen Grundbegriffe im Allgemeinen, so wie die specielle Betrachtung nach der Ordnung der Categorien oder der Grundbegriffe alles Denkens fortläuft.

§. 267. a.

Begriff vom Gesetz.

Ein Gesetz überhaupt ist eine Formel, welche die Nothwendigkeit einer Handlung ausdrückt

1) entweder nach Gründen der Natur, zufolge der theoretischen Vernunft — physisches, Naturgesetz.

2) oder

2) oder nach Gründen der praktischen Vernunft — praktisches Gesetz

a) der empirischen Vernunft — pragmatisches Gesetz in uneigentlichem Verstande. (Kunst oder Klugheitsregel)

b) der reinen praktischen Vernunft — ethisches, eigentlich praktisches Gesetz.

§. 267. b.

Nähere Bestimmung.

Eine praktische Regel (§. 22.) ist in Absicht auf

1) Quantität.

a) Individuell; eine praktische Regel, die einer für sich macht; Willensmeynung, Maxime (§. 27.).

b) Partikulär, oder nur generell; wenn sie nur comparative Allgemeinheit (generalitas, Gemeingültigkeit) hat; eine Vorschrift.

c) Universell; wenn sie absolut allgemein ist, ein praktisches Gesetz.

2) In Absicht auf Qualität:

a) Beiahend; ein bloßes Gebot, mit möglicher Ausnahme.

b) Verneinend; ein bloßes Verbot, mit möglicher Einschränkung.

c) Ein-

c) Einschränkend; eine vollständig bestimmende und bestimmte Regel; Collisionsregel, die keine weitere Ausnahme zuläßt, weil sie Gebot und Verbot in sich vereinigt.

3) Der Relation nach:

a) Categorisch; eine Regel, die sich auf das Wesen der Vernunft oder der Persönlichkeit gründet. Wesentliche Regel, Gesetz der Würde.

b) Hypothetisch; eine Regel, die sich auf den Zustand, auf bleibende aber zufällige, ausserwesentliche Eigenschaften und Bestimmungen eines vernünftigen Wesens, z. B. des Menschen, gründet; Regel des Wohls.

c) Disiunktiv; eine Regel, die von den veränderlichen und zusammengesetzten Verhältnissen und in aller Rücksicht zufälligen Zwecken und Mitteln eines vernünftigen Wesen zunächst abhängt, und also zufällig bedingt ist, so daß der eine diese, der andere iene Regel, nach Maasgabe seiner besondern Zwecke befolgt, er entweder dieß, oder ienes Mittel gebrauchet — Regel der Kunst, der Geschicklichkeit.

4) Der Modalität nach:

a) Zufällig bedingt; Regel der Geschicklichkeit — zu Beförderung eines möglichen Zwecks —

b) Noth-

b) Nothwendig bedingt; Klugheitsregel — zu Beförderung eines würklichen Zwecks.

c) Absolut, unbedingt nothwendig; Sittengesetz — zu Beförderung und Erhaltung eines (durch seine Möglichkeit würklichen) nothwendigen Zwecks.

§. 267. c.

Moralisches Gesetz.

Ein moralisches Gesetz ist 1) universell 2) vollständig bestimmt und bestimmend 3) categorisch und dadurch, daß es sich auf Persönlichkeit und Würde gründet, der letzte Bestimmungs- und Entscheidungsgrund für die praktische Gültigkeit aller hypothetischen und disiunktiven Gebote, des Zustandes und der Verhältnisse, wovon die sittliche Nothwendigkeit oder Zulässigkeit ihrer Befolgung abhängt. 4) absolut nothwendig.

Der Beweis der Gültigkeit dieser Bestimmungen und die Erklärung ihres Ursprungs ist oben in der Critik der praktischen Vernunft schon gegeben worden.

§. 268. a.

Reines, angewandtes Gesetz.

Seinem Ursprunge und seiner Gültigkeit nach beruht zwar iedes Sittengesetz (wie in der Crit. der prakt. Vern. §. 37. bewiesen worden) auf reinen Vernunftbegriffen, und muß seiner Form nach gültig

tig seyn. Allein die Formel eines Gesetzes kann entweder nur die reinen Vernunftmerkmahle der Handlungsweise, oder auch zugleich die empirischen Merkmahle der Gegenstände einer sittlichen Handlung angeben.

1) Ein Gesetz, das nichts enthält, als dasienige, was unmittelbar aus der praktischen Vernunft fließt, und nur die Vernunftmäßigkeit der Handlung überhaupt ausdrückt — ist ein (blos formales) reines, wesentliches Gesetz; z. B. handle gerecht, consequent, harmonisch, gütig u. s. w. Diese werden gelehrt in der reinen Ethik.

2) Ein Gesetz, das ausser der praktischen Vernunftmäßigkeit zugleich die Anwendung auf einen bestimmten Fall oder Gegenstand (Materie) bezeichnet, ist ein (zugleich material bestimmtes) angewandtes, ausserwesentliches, zufälliges Vernunftgesetz, z. B. gieb ein Depositum zurück; unterstütze Wittwen und Waisen. Diese kommen in der angewandten Ethik vor.

Anmerkungen.

1. Die Begriffe von Form und Materie des Begehrungsvermögens, des Willens, der Handlungen und Gesetze, welche dieser Abtheilung zum Grunde liegen, sind oben §. 29 bis 40. erklärt worden. Nur die Form, oder die Handlungsweise entspringt aus der Vernunft selbst. Die Materie oder die Gegenstände werden sinnlich erkannt. Die reine Vernunft weiß z. B. nichts von Wittwen und Waisen.

2. Unter (material) angewandten Vernunftgesetzen wird hier etwas anderes verstanden, als was oben

oben (§. 32.) unter materialen Grundsätzen verstanden worden. Diese letztern enthielten nicht nur empirische Merkmahle, sondern ihr Grund oder ihre Gültigkeit wurde zugleich als abhängig von gewissen Erfahrungen und von den Gegenständen derselben gedacht. Jene, von denen hier die Rede ist, sind blos dem Innhalte nach diesen ähnlich; übrigens wird ihre Gültigkeit gänzlich auf die formalen Vernunftbegriffe und Gesetze erbauet, und eben diese Vernunftform, womit nur der empirische Gegenstand und Fall der Anwendung verbunden worden, giebt ihnen das Recht, in die Anzahl moralischer Gesetze, iedoch nur vom zweyten Range, aufgenommen zu werden. Unter diesen Einschränkungen ist es nicht widersprechend, wenn materiale Grundsätze dort als untauglich verworfen, und hier wieder eingeführt werden. Dort verwies man sie aus der Moral, sofern sie als für sich selbst beständig die Moralität bestimmen wollten; hier nimmt man sie wieder an, wenn sie sich keine eigne Gesetzlichkeit um ihrer empirischen Folgen und Obiekte willen anmaaßen, sondern sich gänzlich dem formalen Gesetze unterwerfen, und nur die Anwendung desselben auf Handlungen, die in der Erfahrung vorkommen, und wovon die reine Vernunft keine Begriffe enthält, — bezeichnen wollen.

§. 268. b.

Zwey Arten angewandter Sittengesetze.

Ein material angewandtes Gesetz enthält, wenn es moralisch seyn soll, zugleich auch das formale Gesetz mit in sich, welches ihm eigentlich seine moralische Gültigkeit (Gesetzmäßigkeit) giebt; es bezeichnet aber noch überdieß das Obiekt, die Materie der Handlung.

Sofern nun 1) die Materie nothwendig mit der Form zusammenhängt d. h. wenn dem Gegenstan-

stande oder Falle, welcher alsdenn durchaus bestimmt seyn muß, die Form des Gesetzes überall anpaßt, das angewandte Gesetz also überall dem reinen, formalen gemäß ist: so ist dasselbe ebenfalls nothwendig und allgemein gültig, wegen seiner unveränderlichen Beziehung auf das wesentliche formale Gesetz. Dieß ist z. B. bey den angewandten Vorschriften der Gerechtigkeit der Fall.

Wenn dagegen 2) die Materie oder der Fall, worauf ein angewandtes Gesetz sich bezieht, nicht durchaus bestimmt, und daher bestimmbar d. i. mehrerer und verschiedner näherer Bestimmungen fähig ist: so paßt diesem unvollständig bestimmten Falle die Form des Gesetzes nicht überall an, und das material angewandte Gesetz ist nicht nothwendig und allgemeingültig. Dieß ist z. B. der Fall bey allen angewandten Vorschriften der Güte.

§. 269.

Collision der Gesetze.

Blos formale und reine Gesetze (§. 267.) können sich nie widerstreiten, so wenig als die Vernunft sich selbst, woraus sie lediglich ihren Ursprung nehmen.

Material angewandte Gesetze im Gegentheil können sich widerstreiten, weil Fälle möglich sind von zusammengesetzter Natur, wo die vereinigte Befolgung mehrerer empirischer Gesetze, welche sich auf verschiedene Seiten des Handlungsfalles oder auf verschiedene Theile des Objektes beziehen, sich wechselseitig einschränkt z. B. das Gesetz

der eignen Sicherheit und der Schonung eines Fremden. So ist die Collision der Gesetze zu verstehen.

Mit der Collision der Gesetze (also auch der Pflichten) ist nicht zu verwechseln der Widerstreit der Neigungen, oder auch der bloßen Geschicklichkeits- und Klugheitsregeln gegen die Forderungen des reinen Vernunftgesetzes. Neigungen können allerdings, so wie alles dasienige, was von ihnen lediglich abhängt, auch den formalen Gesetzen in ihrer richtigen Anwendung widerstreiten.

Nach diesen Begriffen und Grundsätzen wird unten die Collision der Pflichten bestimmt werden.

§. 270.

Leges obligantes, obligandi.

Die material angewandten Gesetze d. i. diejenigen, welche eine bestimmte Art und Weise, wie bestimmte Gegenstände sittlich zu behandlen sind, ausdrücken (§. 268.), sind nach Verschiedenheit dieser Gegenstände, ihrer Erkenntniß und ihres Verhältnisses zur Sittlichkeit an sich selbst (§. 268.)

1) strengverpflichtend, wesentlich, vollkommen determinirt, (leges obligantes) — wenn der Gegenstand, an welchem ein Gesetz erfüllt werden, und dasienige, was in diesem Gegenstande oder in einem gegebenen Falle geschehen soll, sich durchaus bestimmen, und sich sein Verhältniß zur reinen Sittlichkeit vollstän-

dig

dig und durchaus bestimmt angeben läßt; deren Nichtbeobachtung oder Verletzung daher allezeit Sünde ist.

2) nur im Allgemeinen verpflichtend, ausserwesentlich, unvollkommen, undeterminirt (leges obligandi) — wenn die Natur des Gegenstandes eine so genaue Bestimmung nicht zuläßt, sondern durchaus etwas Unbestimmtes übrig bleibt.

Dieser Unterschied bezieht sich nur auf die subiektive Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer durchaus bestimmten Erkenntniß dessen, was in irgend einem gegebenen Falle moralisch zu thun oder zu lassen ist; gilt also nur für eingeschränkte vernünftige Wesen.

Obiektiv (an sich selbst) muß ieder Handlungsfall der genauesten moralischen Bestimmung fähig seyn.

Für das endliche Wesen giebt es zwar immer nur Eine moralisch mögliche Handlungsweise, aber zuweilen eine Mannigfaltigkeit moralisch möglicher Handlungen, worunter es wählen kann; für den Unendlichen aber — Eine Handlungsweise und nur Eine mögliche Handlung, wegen der durchgängigen Bestimmtheit der Erkenntniß der von ihm selbstgeschaffenen Obiekte.

§. 271.

Ein vollkommenes Gesetz (§. 270.) enthält einen zureichenden Grund zu einer Handlung,

d. i. einen solchen, welcher die Handlung ganz und nothwendig bestimmt. Ein unvollkommnes enthält nur überhaupt einen Grund dazu, und läßt sowohl die Fälle der Anwendung überhaupt, als auch das Wieviel? in iedem gegebenen Falle einigermaassen unbestimmt.

Anmerkung.

Mit den (für iedes endliche Wesen) obiektiv unvollkommnen Gesetzen (§. 270.) sind diejenigen nicht zu verwechseln, denen nur subiektiv und zufälliger Weise, d. i. bey dem oder ienen vernünftigen Wesen die genauere Bestimmung fehlt, deren sie an sich selbst bey mehrerer Cultur der moralischen Wissenschaft, und bey einer ausgebreitern und genauern Kenntniß der Gegenstände für die sittliche Behandlung, fähig wären.

Vergl. Höpfners Progr. Warum sind die Menschenpflichten entweder vollkommen oder unvollkommen. Gießen. 1779. 4.

§. 272.

Höheres, niederes Gesetz.

Ein Gesetz, welches in einem andern Gesetze gegründet ist, ist von demselben abgeleitet, und in Vergleichung mit demselben niederer; ienes ist vergleichungsweise höher und ursprünglich. Sie sind einander subordinirt. Z. B. sey gerecht, halte Verträge, bezahle den bedingten Lohn.

Ein Gesetz ist dem andern coordinirt, sofern keines von beyden von dem andern abgeleitet, sondern beyde entweder als Theile in einem ganzen gemeinschaftlichen Gesetze, oder als Folgerungen von

eine

einem und eben demselben Grundgesetze zu betrachten sind. So sind z. B. die Gesetze: sey gerecht, und sey gütig, als Theile in dem Ganzen des Sittengesetzes enthalten. Ehre die Gottheit, dich selbst, andere Menschen — sind Folgen des Gesetzes: Ehre die Vernunft.

Die coordinirten Gesetze sind sich gleich, wenn die Nothwendigkeit und Nähe ihres Zusammenhangs mit ihrem ursprünglichen Gesetze nicht verschieden ist; z. B. das Gesetz der Gerechtigkeit gegen andere und gegen mich selbst; ungleich, wenn das eine Gesetz entweder nicht so nothwendig, oder nicht so nahe, sondern durch mehrere Zwischenglieder, mit dem gemeinschaftlichen Grunde des andern zusammenhängt. — Sey gerecht gegen ieden Menschen ist höher, als das Gebot: sey gerecht gegen dich, gegen andre; dieses wieder höher, als das Gebot: erstatte, was du andern von ihrem rechtmäßigen Eigenthume entzogen hast.

Gesetze sind zugleich coordinirt und subordinirt, wenn ihr entfernter Grund beyden gemeinschaftlich zukommt, der nähere Grund des einen aber als Theil oder Folgerung von dem nächsten Grunde des andern anzusehen ist.

§. 273.

Ein höheres Gesetz ist vielumfassender, als ein niederes; es begreift mehrere besondere Gesetze in sich, und bezieht sich auf mehrere Fälle, Gegenstände und Personen. Das niedere ist also von geringerm Umfange.

§. 274.

Folgen.

1) Die material angewandten Gesetze empfangen ihre Gültigkeit, (Gesetzlichkeit) von den reinen, formalen. Diese sind also höher als iene, und iene sind diesen überall subordinirt.

§. 275.

2) Das moralische Grundgesetz ist das absolut höchste, und allumfassend. Seine Theile, oder die Formeln, worinn es auf eine denkbare Art von Gegenständen (z. B. auf das handelnde Wesen, oder auf eine von diesem verschiedne Person) bezogen wird, sind sich absolut gleich und nur coordinirt.

§. 276.

3) Die material angewandten Gesetze, worinn den reinen formalen ein Erfahrungsgegenstand, ein Fall in der Sinnenwelt, zur Anwendung angewiesen wird, sind unter sich verglichen

1) höher, ie allgemeiner sie sind,

2) niedriger, ie mehr sie ins Besondere und Einzelne gehen,

3) coordinirt und gleich, wenn sie gleich allgemein sind, und mit dem formalen Grunde mit gleicher Nothwendigkeit und durch eine gleiche Anzahl Zwischenglieder zusammenhän-

hängen. Z. B. das Gesetz der Menschenerhaltung ist dem Gesetze der Selbsterhaltung gleich; das Gesetz der Sparsamkeit dem Gesetze der Industrie, insofern sie zur Erhaltung gehört, ebenfalls; das Gesetz der Wiedererstattung ist dem Gesetze der Gerechtigkeit gegen andere Menschen überhaupt untergeordnet.

§. 277.

Zweck, Mittel, Antrieb überhaupt.

1) Der obiektive Grund einer Willensbestimmung oder das, was man will, ein praktischer Gegenstand, zu welchem sich sein Begriff als Ursache verhält, ist der Zweck oder ein Gut.

Dasienige wodurch der Zweck möglich oder was durch den Zweck bestimmt wird, ist das Mittel.

Ein Zweck, sofern er dem Gemüthe als Zweck vorgestellt wird, heißt ein Antrieb —, eine den Willen bestimmende Vorstellung.

Ein Zweck, welcher die Handlung nicht bestimmt, gleichwohl aber als der Richtungspunkt der Handlung angesehen werden muß, heißt das Ziel der Handlung, *finis per consequentiam veniens.*

S. Kants Critik der teleologischen Urtheilskraft und mein Wörterbuch, im Art. Zweck.

Moralität z. B. ist an sich Zweck eines vernünftigen Willens; Antrieb zu handlen ist sie nur bey moralisch gebildeten Menschen, nicht aber im Zustande der Rohheit, Thierheit oder Verwilderung. Behenschung der Leidenschaften ist ein Mittel dazu.

§. 278.

Objektiver, subjektiver Zweck.

Ein subjektiver Zweck oder ein subjektives Gut ist dasienige, dessen Existenz und so fern dieselbe nur für uns einen Werth hat, den also die Vernunft allein nicht zureichend bestimmt.

Objektiver Zweck oder Gut ist alles, dessen Existenz an sich selbst für iedes vernünftige Wesen einen Werth hat, dessen Werth lediglich durch Vernunft bestimmt und geschätzt wird.

Objektiv nennen wir diesen Zweck, weil er absolut allgemein und nothwendig subjektiv ist, nehmlich für alle vernünftige Wesen, die sich einen Zweck vorsetzen können.

§. 279.

Tafel der Zwecke.

Nach den reinen Merkmahlen alles Denkens, läßt sich der allgemeine Begriff von einem menschlichen Zwecke (Gute) auf folgende Art näher bestimmen:

1) In

1) In Ansehung der Quantität ist ein Zweck des Menschen

Individuell — das Angenehme.

Generell — das relativ Gute, Nützliche.

Universell — das absolut Gute.

2) In Ansehung der Qualität:

Positiv, etwas Angenehmes, Nützliches oder Gutes.

Negativ, Nichtseyn des Unangenehmen, Schädlichen oder Bösen.

Limitirt oder Bestimmt, das Positive und das Negative vereint.

3) In Ansehung der Relation.

Absoluter, höchster, selbstständiger Zweck; das wesentlich Gute, was eine Würde hat, die Persönlichkeit und Person [illegible]was Zweck ist durch das bloße Vermögen der Zwecke.

Bedingter, abhängiger, untergeordneter Zweck, Nebenzweck — was als nothwendiger Gegenstand des nichtvernünftigen Begehrungsvermögens einer Person, welche Zweck ist, ebenfalls zweckmäßig heißt; das Wohl des Zustandes einer Person.

Disiunktiver, zufälligbedingter Zweck, was nur durch eine zufällige Modifikation des sinnlichen Begehrungsvermögens einer Person Zweck ist; an dessen Stelle ein an-

dres Gut treten kann, entweder dieses oder jenes.

4) In Ansehung der Modalität.

Möglicher Zweck; Zweck der Geschicklichkeit.

Würklicher Zweck, der Klugheit.

Absolut nothwendiger Zweck, der durch die Möglichkeit der Zwecke überhaupt gegeben ist; die Bedingung aller Zwecke.

§. 280.

Moralischer Zweck.

Ein moralischer Zweck, der Zweck, den ein vernünftiges Wesen bey Befolgung des Sittengesetzes vor Augen hat, ist 1) universell, 2) vollständig bestimmt, rein. 3) Selbstständig und dadurch vollständig, 4) unbedingt nothwendig.

In dem zweyten Problem der Critik der praktischen Vernunft ist der Beweiß für diese Behauptung geführt worden. Vergl. §. 127 bis 144.

§. 281.

Materialer, formaler Zweck.

Was durch eine Handlung ausser ihr bewürkt werden soll, heißt ein materialer Zweck; was ein vernünftiges Wesen durch seine Handlung zwar nicht

nicht hervorbringen kann, was es aber gleichwohl nie blos als Mittel behandlen darf, (d. h. der Vernunft gemäß nicht so behandlen kann), ein Zweck also, der in der Handlung selbst liegt, heißt ein formaler Zweck.

Jener hängt von der Materie des Willens, dieser von seiner vernünftigen Form ab.

Ein materialer Zweck ist Zweck wegen des Verhältnisses, worinn ein Gegenstand zu meinem sinnlichen Begehrungsvermögen steht.

Ein formaler Zweck ist es, wegen des Verhältnisses der Vernunft, als bestimmenden Grundes zu dem Willen.

Der formale Zweck ist absolut, der materiale nur relativ. Jener ist durch das zweckbestimmende Vermögen selbst bestimmt; dieser ist durch gewisse Beziehungen der Dinge, der Vernunft als dem Vermögen der Zwecke erst gegeben worden.

§. 282.

Folge.

Jeder bloß subiektive Zweck (§. 278.) ist material und relativ; ieder obiektive Zweck ist formal und absolut. Denn die Vernunft bestimmt nur die Form der Handlung, die Handlungsweise; alle Obiekte der Handlung hängen von der Sinnlichkeit ab, und können verschieden seyn — ausser so fern die Obiekte selbst durch die Form des Willens erst bestimmt werden,

den, wie die Gottheit, das einzige übersinnliche Objekt der Handlungen.

§. 283.

An einem subiektiven Zweck (§. 278.) unterscheidet man

1) etwas Aeusseres, ausser dem Begehrungsvermögen Befindliches, z. B. Gold.

2) etwas Inneres, im Gemüthe Befindliches z. B. die Begierde zu haben, und

3) ein Verhältniß zwischen beyden, z. B. der Gewinn. Das erste heißt der Gegenstand, das zweyte die Absicht, das dritte Genuß. Letzterer bestimmt das Wesen eines subiektiven Zweckes.

§. 284. a.

Subordination, Coordination der Zwecke.

Die Zwecke können einander

1) coordinirt seyn, wenn der eine ohne Bezug auf den oder die andern gesucht wird, z. B. Tugend und Glückseligkeit.

2) positiv subordinirt, als mittlere und fernere Zwecke; wenn der eine sich zu dem andern als Mittel verhält, und nur um desswillen gesucht wird, z. B. Stärkung des Körpers, als des Werkzeugs für die Thätigkeit des Geistes.

3) coor-

3) coordinirt und (negativ) subordinirt zugleich, als Hauptzweck und Nebenzweck. Man befördert den letztern (z. B. sinnliches Vergnügen) nicht, wenigstens nicht blos um des erstern willen (z. B. für die moralische Gesinnung), aber doch nie mit Hintansetzung desselben, sondern nur in so fern, als der andere dadurch nicht gehindert wird, und sich damit verträgt.

§. 284. b.

Höchster Zweck.

Der höchste Zweck ist,

1) Subiektiv, derjenige, welcher in Vergleichung mit andern Zwecken am stärksten begehrt wird; es sey nun daß wir ihn vorziehen

a) iedem andern coordinirten Zwecke, einzeln betrachtet, oder

b) allen übrigen beygeordneten Zwecken zusammen.

2) Obiektiv, derjenige den die Vernunft den übrigen Zwecken überordnet; der allen andern Zwecken vorgezogen werden soll. Diese andern Zwecke werden dem Höchsten untergeordnet

a) entweder negativ, als Nebenzwecke dem Haupzwecke d. i. dem obersten Gute.

b) oder

b) oder positiv, so daß ihm alle übrige nur als Mittel dienen. Dieß ist das absolut vollständige Gut, die moralisch beste Welteinrichtung.

§. 285.

Collidirende Zwecke.

Zwecke collidiren mit Zwecken

1) entweder unmittelbar, indem einer den andern aufhebt und einschränkt; oder

2) mittelbar, durch die Mittel, die dem Einen Zwecke günstig, und dem andern hinderlich sind.

§. 286.

Mittel.

Bey einem Mittel (§. 277.) unterscheidet man

1) etwas Bestimmbares, die Materie

2) etwas Bestimmendes, oder die Form. Die letztere besteht in der thätigen Behandlung (z. B. Anbau) des — innern oder äussern — Stoffes (z. B. eines Feldstückes, oder des Verstandes) zu Erreichung des Zweckes.

§. 287.

Mittlerer Zweck.

Ein Mittel ist entweder ein blosses Mittel, oder ein mittlerer Zweck; das letztere, wenn es in anderm Betracht auch als Zweck anzusehen ist.

§. 288.

Tafel der Mittel.

Ein Mittel oder die Bedingung der Erreichung eines Zweckes ist

1) der Quantität nach:

ein einzelnes, das nur in Einem Falle seinen Zweck befördert.

ein besonderes, das unter vielen Umständen und gemeiniglich dem Zwecke entspricht.

ein allgemeines, das unter allen Umständen beförderlich, nie zwecklos oder zweckwidrig ist.

2) der Qualität nach;

positiv, was den Zweck unmittelbar befördert.

negativ, was Hindernisse wegräumt.

vollständig bestimmt, was beydes bewürkt.

3) der

3) der Relation nach:

wesentliche, innere Bedingung des Zwecks.

unmittelbares, äusseres Beförderungsmittel.

mittelbares, durch Wechselwürkung bestimmtes, äusseres Beförderungsmittel.

4) der Modalität nach:

ein mögliches Mittel, das den Zweck befördern kann.

ein würkliches, das dem Zwecke unter gegebenen Umständen entspricht.

ein nothwendiges, d. i. einzig mögliches Mittel.

§. 289. a.

Ein Mittel kann nur einen, oder mehrere, oder alle Zwecke zugleich befördern. Je mehrere und wichtigere Zwecke ein Mittel zugleich befördert, desto fruchtbarer ist es.

Ein Mittel kann ausser seinem Zweck auch manches Zwecklose oder Zweckwidrige oder nicht den ganzen Zweck bewirken; ie weniger dieß geschieht, desto passender ist es.

Ein Mittel kann zufällige Zwecke befördern, und wesentliche hindern; ein Mittel der entgegengesetzten Art ist ein würdiges Mittel.

Ein

Ein Zweck kann durch viele oder durch wenige, einfache Veranstaltungen erreicht werden. Ein Mittel der letztern Art ist *sparsam*.

§. 289. b.

Subordination, Coordination der Mittel.

Mehrere Mittel werden verbunden

1) zu Beförderung Eines nächsten Zweckes, die entweder in gleichem Maaße, oder in verschiedenen Verhältnissen — als *Hauptmittel* und *Nebenmittel* — würken — *coordinirte Mittel*.

2) zu Beförderung Eines letzten Zweckes, so daß iedes (bis auf eines) sich zugleich als Mittel und als Zweck in der Reihe der Glieder verhält — *subordinirte Mittel*.

§. 290. a.

Collidirende Mittel.

Mittel streiten mit Mitteln, die für sich selbst, iedes einzeln gebraucht, einerley Zweck befördern, oder doch befördern können, in der Verbindung aber ihre Würkung wechselseitig einschränken, so daß ihre würklich vereinte Würkung nicht gleicht der Summe der Würkungen, die iedes einzelne hervorzubringen im Stande war.

§. 290. b.

Anwendung.

Ein Gesetz, das uns zu einem gewissen Zweck verpflichtet, gebietet auch den Gebrauch der Mittel, ohne welche derselbe nicht erreicht werden kann; verstattet und räth alle die Mittel an, die nur diesen Zweck befördern können; den Fall ausgenommen, daß dieses Mittel einem höhern, wichtigeren Zwecke hinderlich wäre.

§. 291.

Triebfeder, Beweggrund.

Die Antriebe (§. 277.) d. i. die als Bestimmungsgründe der Handlung vorgestellten Zwecke, sind entweder nur Triebfedern oder auch Beweggründe. Die Vorstellung eines subiektiven Zwecks (§. 278.), als subiektiver Grund des Begehrens betrachtet, ist eine Triebfeder in engerer Bedeutung; die Vorstellung des obiektiven Zweckes, als subiektiver Grund des Wollens, heißt ein Beweggrund.

Triebfeder ist also die Vorstellung des sinnlich Angenehmen und Nützlichen; Motiv die Vorstellung des Guten durch die Vernunft.

Anmerkung.

Wenn man unter Triebfeder überhaupt (wie oben §. 145 bis 166.) ieden Antrieb (§. 277.), ieden subiektiven Grund des Begehrens versteht, so kann auch ein Beweggrund als Triebfeder vorgestellt werden, sobald er eine Würkung auf das Subiekt (das Gemüth) äussert.

Häufig

Häufig gebraucht man die Wörter, Triebfeder, Antrieb, Beweggrund ꝛc. sehr unbestimmt, und ohne die nöthige Unterscheidung.

§. 292. a.

Uebergang.

Nach dem obigen Entwurfe (§. 266. Num. 2.) betrachten wir ietzt zweytens dasienige, was unter die moralischen Grundbegriffe, von Gesetz, Zweck, Mittel ꝛc. die bisher erklärt worden, subsumirt wird, ohne noch darauf Rücksicht zu nehmen, wie diese Begriffe eben durch iene Subsumtion modificirt werden.

Dahin gehören theils die willkührlichen Handlungen, theils die durch willkührliche Handlungen entweder würklich bestimmten, oder doch bestimmbaren Vermögen, willkührliche Handlungen vorzunehmen.

§. 292. b.

Tafel der Handlungen, als Handlungen.

Die willkührlichen Handlungen sind an sich betrachtet:

1) Ihrer Qualität nach

einfach.

zusammengesetzt, viele.

vollständig, mehrere ein Ganzes.

2) Der Qualität nach:

Positiv, ein Thun, Begehren

negativ, ein Unterlassen (welches aber nur insofern eine Handlung ist, als eine positive Handlung, z. B. Beherrschung der Leidenschaften, den Grund enthält, daß eine andere nicht geschieht, und mit der Verabscheuung Eins ist)

beydes, eine durchaus bestimmte Handlung, Wahl.

3) Der Relation nach:

Freye Handlung, aus absolut innern Gründen.

innerlich bestimmte, bedingte Handlung.

äusserlich bestimmte Handlung.

4) Der Modalität nach:

Eine mögliche Handlung, wozu innerlich unzureichende und keine äusserlich zureichende Gründe da sind; z. B. eine Neigung ohne einen heftig reitzenden Gegenstand.

Eine würkliche, wozu innerlich und äusserlich zureichende Gründe vorhanden sind; z. B. eine Leidenschaft und ein Gegenstand, der sich darauf bezieht.

Eine nothwendige, wozu die innern Gründe allein zureichen, ohne äussere z. B. eine Handlung aus Instinkt.

§. 292. c.

§. 292. c.

Gründe der Handlungen.

Das Princip, oder der Grund der Handlung ist:

1) seiner Quantität nach:

ein einzelner Grund einer einzelnen Handlung.

ein Inbegriff mehrerer Gründe zu mehrern Handlungen.

ein allgemeiner Grund der Handlungen.

2) seiner Qualität nach:

ein positiver, bestimmender Grund.

ein negativer Grund, Wegräumung eines Hindernisses.

ein einschränkender, aus etwas negativen und positiven zusammengesetzter.

3) seiner Relation nach:

Ein wesentlicher, absolut innerer.

Ein zufälliger innerer.

Ein zufälliger äusserer Grund.

4) seiner Modalität nach:

Grund der Möglichkeit, Handlungsfähigkeit.

Grund der Würklichkeit.

Grund der Nothwendigkeit; Möglichkeit als Grund der Würklichkeit.

Nach diesen Bestimmungen lassen sich die Begriffe von Vermögen, Kraft, Trieb, Neigung, Instinkt, Hang, Leidenschaft, Begierde, Gesinnung, Naturell, Sinnesart, Denkungsart und Charakter beurtheilen — als die Obiekte, welche unter das Sittengesetz subsumirt werden; woraus weiter unten die Begriffe von Tugend, Untugend, Laster u. s. w. ihre vollständigen Bestimmungen erhalten können.

§. 293.

Uebergang.

Die dritte ontologische Betrachtung (§. 266. Num. 3.) hat das Verhältniß der Handlung und ihres Princips zu dem moralischen Gesetze zum Gegenstande, und zwar

1) die Handlungen an sich selbst im Verhältniß zu einer Regel, Gesetz oder Zweck.

2) die Gründe der Handlungen überhaupt in eben diesem Verhältnisse.

3) die besondere Entwickelung dieser Verhältnisse.

4) die Folgen dieses Verhältnisses, oder die Imputation.

§. 294. 2.

Tafel der Handlungen.

Eine Handlung (ein Thun oder Lassen) ist in Beziehung auf die praktischen Regeln und Zwecke, mit denen sie übereinstimmt oder streitet.

1) der Quantität nach:

angenehm, unangenehm; nicht angenehm, nicht unangenehm (bonitas problematica)

nützlich, schädlich: unnütz, unschädlich (bonitas pragmatica, vel publica vel privata)

gut, böse; nicht gut, nicht böse (bonitas moralis)

je nachdem sie einer einzelnen, besondern, oder allgemeinen Regel der Sinnlichkeit und des Verstandes, der empirischen oder der reinen Vernunft — entspricht, widerspricht, oder gar widerstreitet, oder zuwiderläuft.

2) der Qualität nach:

regel- oder gesetzmäßig (geboten); nicht — gesetzmäßig (nicht geboten) (positiv)

nicht — gesetzwidrig; (verboten) gesetzwidrig (nicht — verboten).

beydes, vollständig übereinstimmend — vollständig widerstreitend (positiven und negativen Regeln gemäß oder zuwider).

3) der Relation nach:

innerlich würdig oder unwürdig, in Bezug auf das vernünftige Wesen,

äusserlich heilsam oder nachtheilig, in Bezug auf die Folgen,

beydes, der Würde, und dem Wohle angemessen — oder zuwider.

4) der Modalität nach:

regelmäßig und regelwidrig (zuläßig oder unzuläßig in Bezug auf eine problematische Regel, z. B. des Dichters).

Vorschriftmäßig (καθηκον) oder Vorschriftwidrig (erlaubt, unerlaubt in Bezug auf eine assertorische Regel der Vernunft, z. B. der Klugheit).

Gesetzmäßig, Gesetzwidrig (Pflichtmäßig, κατορθωμα, oder Pflichtwidrig; einer wesentlich nothwendigen Regel, oder einem sittlichen Gesetz gemäß, oder zuwider).

§. 294. b.

Die moralische Handlung ist, 1) gut d. i. übereinstimmend mit einem allgemeinen Gesetz, 2) gesetzmäßig in der einen, und nicht gesetzwidrig in einer andern Rücksicht, übereinstimmend mit einem vollständig bestimmten Gesetze, 3) der Würde und dem Wohle gleich angemessen, in einem Systeme vernünftiger Wesen, die diese Gesetze befolgen und 4) pflichtmäßig, einer nothwendigen Regel gemäß.

§. 295.

§. 295.

Regularität, Legalität, Moralität.

Die Uebereinstimmung einer Handlung mit einer praktischen Regel überhaupt, heißt Regularität, Regelmäßigkeit, und bezieht sich entweder auf Regeln der Kunst (Kunstgerecht) oder der Klugheit, oder auch der Sittlichkeit.

Die Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Sittengesetze d. h. mit einem allgemeingültigen Gesetze der freyen Willkühr, heißt Legalität, Gesetzmäßigkeit, rectitudo iuridica.

Wird diese Uebereinstimmung durch das Sittengesetz selbst, als nothwendigerweise bestimmt, so kommt der Handlung Moralität, Sittlichkeit (rectitudo ethica) sittlicher Werth zu. Bey der bloßen Legalität kann der Bestimmungsgrund dieser Uebereinstimmung etwas anderes, vom Gesetz verschiedenes, an sich zufälliges seyn, z. B. Ehrgeiz, Eitelkeit, Sucht nach Vergnügen, Menschenfurcht, abergläubische Furcht vor göttlichen Strafen, vor dem jüngsten Gerichte, Menschenliebe u. s. w.

§. 296.

Nöthigung.

Nöthigung überhaupt ist das Verhältniß der Bestimmung gegen gewisse Antriebe zu handlen. Sie wird hervorgebracht

1) durch äussere Gründe — äussere Nöthigung, Zwang.

a) physisch, durch körperlich würkende Kräfte, Druck und Stoß u. s. w. physischer Zwang einer Maschine.

b) psychologisch, durch äussere Empfindung und Gefühl; psychologischer, thierischer Zwang.

2) durch innere Gründe (Zwecke) — innere praktische Nöthigung, Verbindlichkeit in weiterm Sinne

a) nur relativ innere, ausserhalb der Vernunft, in der Sinnlichkeit liegende, Gründe und zwar durch

α) zufällige — Verbindlichkeit der Kunst

β) bedingt nothwendige — Verbindlichkeit der Klugheit.

b) absolut innere, in der Vernunft selbst befindliche Gründe — moralische Nöthigung, eigentliche Verbindlichkeit.

§. 297. a.

Verbindlichkeit überhaupt.

Das Verhältniß einer Regel zu einem Willen, welcher nicht physisch an diese Regel gebunden ist, wodurch eine Handlung als praktisch nothwendig vorgestellt wird, die nicht physisch nothwendig aus demselben erfolgt, heißt Verbindlichkeit in weiterm Sinne, Obliegenheit. Es wird hier ein Wille

Wille durch Vernunftgründe bestimmt, welcher subiektiv etwas anderes wollen kann; ein nothwendiges Wollen, in möglichem Widerspruche mit der natürlichen Neigung.

§. 297. b.

Verbindlichkeit in engerm Sinne, moralische.

In engerm Sinne nennt man nur eine Bestimmung eines sinnlichen oder auch blos verständigen, oder empirisch vernünftigen Begehrungsvermögens durch reine Vernunftgründe, oder die Nothwendigkeit einer Handlung zu Folge eines moralischen Gesetzes — Verbindlichkeit schlechthin, oder eine moralische, oder insbesondere eine Verpflichtung.

§. 298.

Verpflichtung, aktive, passive.

Was dieses Verhältniß selbstthätig bestimmt, heißt verbindend oder verpflichtend; was dabey sich leidentlich (passiv) verhält, und Bestimmungen empfängt, das ist oder wird verpflichtet. Das Gesetz und das gesetzgebende Vermögen verpflichtet; das sinnliche Begehrungsvermögen empfängt eine Verpflichtung.

Das Subiekt der aktiven und der passiven Verpflichtung muß Eine Person seyn; sonst wäre es mechanische Nöthigung d. i. Zwang, und keine praktische Nöthigung, keine Verbindlichkeit. Vergl. §. 296.

§. 299.

§. 299.

Folgerung.

Zu einer Verbindlichkeit gehört also nicht nothwendig ein von dem (passiven Subiekt der Verpflichtung) Verpflichteten persönlich verschiedener Oberherr, aus dessen Willen sie entspränge, sondern nur ein übergeordnetes und ein untergeordnetes Vermögen desselben Subiekts, wovon das eine (aktiv) verpflichtet, das andere (passiv) verpflichtet wird.

Materiale Gründe d. i. Stoffe und Obiekte zu einer bestimmten Verpflichtung kann der Wille eines andern, also auch eines Oberherrn geben; allein der letzte und entscheidende (formale) Grund, sich jenen äussern (materialen) Gründen, die an sich unzureichend wären, gemäß zu bestimmen d. i. einem Oberen zu gehorchen, muß doch iederzeit in der Vernunft des Verpflichteten selbst a priori vorhanden seyn, und darf von keinem Oberherrn, als von einem letzten äussern Bestimmungsgrunde abhängen.

Dieß gilt selbst von den göttlichen Geboten.

Eine praktische Nöthigung überhaupt kann sich auch zum Theil auf äussere Gründe stützen; die moralische nie.

§. 300.

Subiekt der Verbindlichkeit.

Verbindlichkeit findet, was erstens die Personen betrift, die ihrer fähig sind, nur statt bey vernünftigsinnlichen Wesen.

1) Aktiv

1) Aktiv verpflichten kann nur ein vernünftiges, freyes Wesen, weil dieses allein der Moralität d. i. der Selbstbestimmung nach reinen Vernunftgründen fähig ist; nicht ein blos thierisch bestimmbares Wesen. Reine Vernunft ist die Bedingung der aktiven Verpflichtung in eigentlicher Bedeutung; Vernunft überhaupt, auch empirische, der Grund der Verbindlichkeit in weiterm Sinne.

2) Passiv verpflichtet werden kann kein durchaus reines Vernunftwesen (ohne sinnliches Begehrungsvermögen, wie die Gottheit), sondern nur ein eingeschränktes, sinnliches Wesen, bey dem ausser den rein vernünftigen Bestimmungsgründen auch noch eine andere Bestimmung zum Handlen, theils durch unmittelbare sinnliche Gefühle, theils durch Bewegungsgründe der empirischen Vernunft (der Geschicklichkeit und Klugheit) möglich ist, dessen Begehrungsvermögen also durch das moralische Gesetz einigermaßen eingeschränkt, und andern Antrieben entgegen zu handlen bestimmt d. i. genöthiget wird. Sinnlichkeit ist also die Bedingung der passiven Verpflichtung.

Hieraus folgt:

a) daß man der leblosen Natur zwar gewisse Würkungen physisch abnöthigen, sie aber nicht dazu verpflichten kann.

b) daß man die vernunftlose thierische Natur durch Empfindung und Gefühl zu gewissen Handlungen psychologisch zwingen, aber nicht verpflichten kann.

c) Gott

c) Gott kann nicht verpflichtet werden, weder durch sich, noch durch andere Wesen.

d) Ein Subiekt der Verbindlichkeit muß sowohl ein aktives, als auch ein sich darauf beziehendes passives Begehrungsvermögen besitzen.

§. 301.

Obiekt der Verbindlichkeit.

Was zweytens die Handlungen betrift, wozu iemand moralisch verpflichtet werden kann, so sind alle dieienigen davon ausgenommen, die keiner Moralität fähig sind, also

1) die schlechterdings unmöglichen, deren Begriff sich selbst und dem Wesen des Handelnden widerspricht, z. B. an allen Orten zugleich zum Wohlthun gegenwärtig zu seyn.

2) die bedingt unmöglichen d. i. dieienigen, zu deren Würklichkeit die nothwendigen äusseren Bedingungen fehlen; die in der gegebenen innern und äussern Lage unmöglich sind; wozu es an der erforderlichen (innern und äussern) Materie fehlt, z. B. zur Mildthätigkeit ohne Vermögen, zur pathologischen Liebe ohne Sympathie; zur tapfern That, ohne Muth und Kraft.

3) die moralisch unmöglichen d. i. dieienigen, die einer andern höhern Verpflichtung widerstreiten.

§. 302.

§. 302.

Verpflichtungsgründe.

Wovon eine Verpflichtung abhängt, das ist ihr Grund. Man unterscheidet aber

1) den wesentlichen, formalen Grund aller Verbindlichkeit d. i. das reine Vernunftgesetz z. B. das reine Gesetz der Gerechtigkeit;

2) den zufälligen, materialen Grund d. i. dasienige in dem Obiekte, in dem Zwecke einer Handlung, was unter das Gesetz subsumirt wird; dasienige in und an der Handlung, weswegen das Vernunftgesetz darauf angewandt wird z. B. eine Schuld, die ich übernommen, ein Versprechen, das ich gethan habe; der Einfluß einer Handlung auf meine Gesundheit, Ehre u. s. f.

Der formale Grund ist allgemein für iedes vernünftige Wesen und für alle Fälle vorhanden und gültig; der materiale Grund zu einer Handlung hängt von zufälligen Umständen, Verhältnissen und Lagen ab, die zu einer bestimmten Art, moralisch zu handlen, Stoff und Veranlassung geben.

§. 303.

Pflicht.

Was einer Verbindlichkeit würklich entspricht, was durch ein Gesetz praktisch nothwendig ist, was dem

dem Gesetze zufolge geschehen soll, das ist Pflicht.

§. 304. a.

Recht.

Was ohne Widerspruch eines Gesetzes seyn oder geschehen (oder unterlassen werden) kann, was keiner Pflicht widerspricht, was ich der Pflicht unbeschadet thun oder unterlassen darf, was praktisch möglich ist, das ist im Allgemeinen Recht.

§. 304. b.

Genauere Bestimmung.

Man unterscheidet zu mehrerer Genauigkeit, das Erlaubte, die Befugniß, und das Recht.

1) Erlaubt, Recht in weitläuftiger Bedeutung ist etwas, in so fern es praktisch möglich ist, einer Regel (es sey der Kunst, oder der Klugheit, oder der Moralität) nicht widerstreitet.

Was praktisch nothwendig ist, muß auch erlaubt seyn, aber nicht umgekehrt. Aller Würklichkeit und Nothwendigkeit liegt die Möglichkeit zum Grunde.

2) Befugniß ist moralische Erlaubniß. Ich bin befugt zu dem was moralisch möglich ist, was

was und in sofern es keinem Gesetz der Sittlichkeit widerstreitet.

Was sittlich nothwendig ist, dazu bin ich auch befugt; was ich soll, das darf ich. Aber nicht umgekehrt, in so fern eine Handlung in Bezug auf das Sittengesetz gleichgültig seyn kann.

3) Recht in moralischem Sinne ist, was durch die sittliche Nothwendigkeit selbst als sittlich möglich, folglich als eine sittlich nothwendige Befugniß bestimmt ist; die Bedingung der Möglichkeit des sittlich nothwendigen; das, was vorausgesetzt wird, um sittlich handlen zu können.

§. 304. c.

Folgerung.

Da durch das moralische Gesetz (obiektiv) alles bestimmt, da nichts gleichgültig, sondern entweder Pflicht oder Pflichtwidrig ist: so folgt, daß in Bezug auf das moralische Gesetz nichts sittlich möglich ist, was nicht auch moralisch würklich und nothwendig ist. Nur subiektiv, bey Wesen von eingeschränkter Erkenntniß, ist die moralische Möglichkeit ohne sittliche Nothwendigkeit gedenkbar. An sich hängt sittliche Möglichkeit und Nothwendigkeit unzertrennlich zusammen. Der Realbegriff vom Rechte in moralischer Bedeutung ist demnach: dasienige, was der Pflicht als Bedingung ihrer Möglichkeit zum Grunde liegt.

In moralischen Dingen ist das Mögliche aus dem Würklichen, dieses aus dem Nothwendigen; das Recht also aus der Pflicht erkennbar.

Jedem Recht entspricht also eine Pflicht des sittlich Berechtigten. Jeder Pflicht ein Recht des Verpflichteten.

Vergl. Selle von den Rechten der menschlichen Handlungen. Berliner Monatsschr. Februar. 1784.

Hufeland's Lehrsätze des Naturrechts. Einleitung.

Ueber den Ursprung und die obersten Principien des Rechts. Von Hrn. Geh. Sekretär Genz. Berliner Monatsschrift. April. 1791.

Reinholds Ehrenrettung des positiven Rechts, im teutschen Merkur. 1791. 1792.

Dessen Briefe über die Kantische Philosophie. Zweyter Band. Brief 4. 5. und 6.

Ueber den Begriff und die Hauptgrundsätze des Rechts, von D. Löbel. (im Philos. Journ. für Moralität, Religion und Menschenwohl. Jena 1794. Band. III. St. 2.)

Versuch zur Aufklärung über Menschenrechte, von D. Erhard. (Philos. Journ. B. 1. Heft. 1.)

Schmalz, Schaumanns, Hofbauers, Maaß, Jakobs, Abichts, Heydenreichs, Pörschke, Tafingers Lehrbücher des Naturrechts.

Bey-

Beyträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution. 2 Theile. 1793. 8.

Anmerkung.

Unten folgt die weitere metaphysische Zergliederung dieser Begriffe, und in der angewandten Moral die empirische Bestimmung derselben für den Menschen.

Alle hier gebrauchte Wörter, als Erlaubt, Befugniß, Recht — werden von vielen Moralisten und Lehrern des Naturrechts anders bestimmt. Hierinn behalte ieder seine Freyheit, und gebrauche sie nach seiner Ueberzeugung zweckmäßig.

§. 305.

Pflichtmäßig, aus Pflicht handlen.

Eine Handlung, die ihrem Innhalte nach dem Gesetze gemäß ist, heißt pflichtmäßig, gesetzmäßig.

Was um der Verbindlichkeit willen, also vermöge eines gesetzlichen Beweggrundes geschieht, ist eine Handlung aus Pflicht, Erfüllung einer Pflicht, eine moralische, tugendhafte Handlung. Diese hat Moralität, iene nur Legalität. §. 295.

§. 306.

Handlungen aus Pflicht (§. 305.) unterscheiden sich

1) von pflichtwidrigen Handlungen, durch ihre Legalität (§. 295.)

2) von pflichtmäßigen, die ohne Moralität (§. 295.) geschehen (oder unterbleiben), aus Furcht oder Hofnung, und zwar

a) aus unmittelbarer Neigung zu dem materialen Zweck oder Gegenstande der Handlung; z. B. Wohlthätigkeit aus Liebe, aus Mitleiden.

b) aus mittelbarer Neigung, deren nächstes Obiekt nicht der Gegenstand der Handlung selbst, aber mit diesem verbunden ist — von Natur, oder durch willkührliche Veranstaltung eines Oberherrn; z. B. Wohlthätigkeit aus Interesse, aus Eitelkeit, Gewinnsucht, um eine Prämie zu erhalten, um desto gewisser in den Himmel zu kommen.

§. 307.

Die Nothwendigkeit einer Handlung beruht nehmlich

1) entweder blos und unmittelbar auf Neigung, auf einem sinnlichen Antriebe, z. B. wenn ich aus Hunger esse, oder aus blossem Mitleid helfe — *necessitas per stimulos.*

2) oder auf einem empirisch vernünftigen Bewegrunde (Motiv), auf einem erkannten Interesse — Verbindlichkeit im weitern Sinne, (§. 296.) *obligatio pragmatica.*

3) oder

3) oder auf einem reinvernünftigen, sittlichen Beweggrunde, oder Verpflichtungsgrunde — moralische Verbindlichkeit.

Die beyden ersten Begriffe umfaßt der Ausdruck pathologische Nothwendigkeit; die letztere ist praktische Nothwendigkeit, nach Gesetzen der Freyheit und Vernunft. *)

§. 308.

Tafel der Pflichten.

Die Verbindlichkeiten und Pflichten in weiterem Sinne (§. 296. 297. 307. Num. 2.) d. i. Bestimmungen der Nothwendigkeit einer Handlung (oder Unterlassung) durch eine Regel, sind eben so verschieden, als die Regeln selbst — nach der obigen Tafel §. 267. a.

Eine Verbindlichkeit ist

1) der Quantität nach:

*) Die französische Sprache bedient sich, um diese Verhältnisse einer Handlung auszudrücken, desselben Zeichens „*obliger*„ aber mit verschiedenen Regimes, *de* und *à*. Wo *à* steht, kommt es auf eine genaue, nothwendige Verbindlichkeit an, wovon man sich nicht lossprechen kann, weil eine Pflicht, ein Contract u. d. gl. sie bestimmt. Hingegen sagt man: je suis obligé *de* sortir etc. um anzuzeigen, daß man starke Vernunftgründe, die nicht eben moralisch nöthigend (reine Vernunftgründe) seyn dürfen, zu etwas habe.

a) individuell, wenn sie auf einer blos subjektiven Maxime (Willensmeynung) eines Einzelnen, auf einem individuell bestimmten Interesse beruht. Verbindlichkeit der Kunst. So ist der Dichter verbunden, zu erfinden, zu mahlen u. s. w. als Dichter.

b) speciell; aus einer comparativ allgemeinen, objektiven, bedingt nothwendigen Regel, aus einem empirisch vernünftigen Beweggrunde für eine Klasse vernünftiger Wesen z. B. Menschen, als Menschen betrachtet. Verbindlichkeit der Klugheit.

c) universell; aus einer absolut nothwendigen Regel, einem Sittengesetz, einem rein vernünftigen Beweggrunde, oder Verpflichtungsgrunde. Strenge, sittliche Verbindlichkeit.

2) der Qualität nach:

a) positive, aus einem Gebot

b) negative, aus einem Verbot

c) limitirte, aus einem genau, positiv und negativ bestimmten Imperative.

3) der Relation nach:

a) absolute, innere, wesentliche; aus einer Regel, die sich unmittelbar auf das reine Wesen der Vernunft gründet.

b) hypothetische, aus einer bedingten Regel, die auf einem zufälligen (bedingtnothwen-

wendigen) Zweck beruht. Wenn du gesund bleiben willst, oder weil du glückselig werden willst: so —

c) disiunktive, aus einer disiunktiven Regel, entweder dieß oder jenes zu thun. Sie setzt zufällig bedingte Regeln und Zwecke voraus.

4) der Modalität nach:

a) problematische, durch eine mögliche Vorschrift.

b) assertorische, durch eine würkliche, obgleich zufällige,

c) apodiktische, durch eine nothwendige Regel, durch ein Gesetz.

§. 309.

Die moralische oder strenge Verbindlichkeit (§. 297. b. 307. Num. 3.) ist 1) eine universelle, 2) vollständig bestimmte, 3) absolute, wesentliche und 4) apodiktische.

§. 310.

Reine, angewandte Verbindlichkeit.

Die Bestimmung des Begehrungsvermögens durch ein reines, formales Gesetz (§. 268.) heißt reine, formale; durch ein material angewandtes — (material) angewandte Verbindlichkeit.

Die letztere setzt das Daseyn der Umstände voraus, worauf ein materiales Gesetz die reine Vernunftvorschrift anwendet. Z. B. die Verbindlichkeit zur Tugend überhaupt, zur Güte, zur Gerechtigkeit, gegen mich und andere, zur Verehrung der Gottheit ist rein. Die Verbindlichkeit, meinen Körper zu erhalten, Vorurtheile zu schwächen, die Pflicht des Arztes, Kranke zu heilen, des Wohlhabenden zur Mildthätigkeit, ist angewandt. Gerechtigkeit und Güte des Willens bleiben immer Pflicht, wenn auch bestimmte Aeusserungen derselben unmöglich, und also nicht Pflichten sind.

§. 311.

Collision der Pflichten.

Angewandte Verbindlichkeiten und Pflichten (§. 310.) können sich widerstreiten d. h. es können die Verhältnisse bey einer Handlung so zusammengesetzt und verwickelt seyn, daß sich die angewandten Gesetze, welche Bezug darauf haben, nicht alle, wenigstens nicht in ihrem ganzen Umfange erfüllen lassen.

Das Reine und Formale einer Verbindlichkeit aber ist einfach, sich überall selbst gleich und keines Widerstreits mit sich selbst fähig.

§. 312.

Allgemeine Entscheidung.

Eine oder einige von zwey oder mehrern angewandten Regeln, welche in einem vorliegenden Falle unter

unter sich streiten, und keine vereinte Befolgung verstatten, muß oder müssen der Form oder dem Wesen der Pflicht nicht allgemein und nothwendig entsprechen, müssen also unbestimmt seyn, und können für diesen Fall nicht entscheiden. Nachdem man iede solche angewandte Pflicht, durch einen Collisionsfall veranlaßt, genauer bestimmt, und ihnen die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit dadurch ertheilt hat, so muß sich allezeit finden, daß sie sich in der Anwendung nicht widerstreiten; denn sonst müßte in der Vernunft selbst etwas Widersprechendes enthalten seyn, welches unmöglich ist.

§. 313.

Vollkommene, unvollkommene Verbindlichkeit.

Die angewandte Verbindlichkeit aus einem determinirten Gesetze (§. 270.) ist vollkommen; aus einem undeterminirten — unvollkommen. Im ersten Falle bin ich ganz genau und bestimmt zu etwas verpflichtet; im andern nur im Allgemeinen. Hier läßt das Gesetz einiges meiner eigenen Wahl über, dort ist alles durch Pflicht bestimmt. Die vollkommne Pflicht (z. B. der Bezahlung einer Schuld) kann nur auf eine genau bestimmte Art erfüllt werden; die unvollkommne auf mehr als eine Art, wo ich wählen kann z. B. wem ich helfen will unter mehreren Dürftigen. Sie bezieht sich auf ein Gebot, das in der genauern Bestimmung disiunktiv ist. Jene ist höchst gewiß für ieden gegebenen Fall; diese läßt etwas zweifelhaft. Das Unbestimmte dieser Verbindlichkeiten betrift das Subiekt, das Obiekt, den Grad, die Zeit, die Art und Weise und andere dergleichen Umstände der Handlung.

Was aber an sich unvollkommene Pflicht ist z. B. einem Leidenden beyzustehen, das kann dennoch durch nähere Bestimmung, z. B. durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag, in concreto eine vollkommne Verbindlichkeit erhalten, z. B. einem Freunde zu helfen.

§. 314.

Unmittelbare, mittelbare; nähere, höhere Verbindlichkeit.

Eine angewandte Verbindlichkeit heißt in Beziehung auf die reine formale,

1) unmittelbar, wenn sie ohne Zwischenglied aus der reinen, formalen, oder aus dem Vernunftgesetze folgt; wo eine Handlung unmittelbar unter das reine Sittengesetz subsumirt wird z. B. mein Leben zu erhalten.

2) Mittelbar oder abgeleitet, wenn sie eine andere angewandte Verbindlichkeit als ihre Bedingung voraussetzt, wovon sie abhängt z. B. Nahrungsmittel zu genießen, zu erwerben.

Jede Verpflichtung zu gewissen Mitteln, oder mittlern Zwecken ist mittelbar.

Die Verpflichtung ist vergleichungsweise näher, wenn sie durch eine kleinere Anzahl von Zwischengliedern mit der reinen Verbindlichkeit zusammenhängt. Sie geht auf ein Mittel, das mit dem sittlichen Zwecke näher zusammenhängt.

Die unmittelbare Verbindlichkeit ist höher, als die mittelbare. Höhere und niedere Verbindlichkeit ist verschieden, wie die Gesetze, wodurch sie hervorgebracht wird. Vergl. §. 272.

§. 315.

Einfache, zusammengesetzte Verbindlichkeit.

Eine angewandte Verbindlichkeit zu einer Handlung ist ferner

1) einfach, wenn nur Ein nächster moralischer Beweggrund zu einer Handlung vorhanden ist;

2) zusammengesetzt oder vielfach, wenn deren mehrere da sind.

Wenn die zusammengesetzte Verbindlichkeit mittelbar ist, so giebt es mehrere coordinirte Reihen, von materialen Gründen, die bis zum obersten reinen, formalen Verpflichtungsgrunde hinaufführen, welcher immer nur ein einziger ist, nehmlich die reine Vernunftmäßigkeit.

Ausser diesem einzigen moralisch verpflichtenden Grunde kann es noch mehrere vernünftige Gründe von anderer Art, nehmlich Klugheitsgründe, geben, die mich ebenfalls zu denselben Handlungen, aber nur in weitläuftigem Sinne (§. 296.) verbinden.

Die Möglichkeit einer zusammengesetzten Verbindlichkeit gründet sich auf die concrete Beschaffenheit

heit der Handlung, und auf die mehrern Verhältnisse, die in einem gegebenen Handlungsfalle zu unterscheiden sind.

§. 316.

Coordination, Subordination der Pflichten.

Wie die Gesetze (§. 272.), so sind auch die Pflichten und Verbindlichkeiten einander coordinirt, subordinirt oder beydes.

§. 317.

Größe der Verbindlichkeit.

1) Die Größe der reinen, formalen Verbindlichkeit ist sich überall gleich, weil die reine Vernunft immer von gleichem, unendlichem Werthe ist.

2) Die Größe der angewandten Verbindlichkeit ist verschieden, und richtet sich

a) nach der Nähe ihres Zusammenhangs mit der reinen, formalen, nach §. 314. — Extensive Größe. Eine höhere Verbindlichkeit umfaßt mehrere einzelne Fälle. So ist z. B. die Pflicht der Gerechtigkeit gegen die Menschheit größer, als die Pflicht der Gerechtigkeit gegen den Staat, oder gegen mich.

b) nach

b) nach der Gewißheit und Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs — Intensive Größe. So ist die Verbindlichkeit zu dem Gebrauche eines unentbehrlichen Mittels für einen pflichtmäßigen Zweck, größer, als zu der Anwendung eines zwar dienlichen Mittels, dessen Stelle aber doch ein anderes Mittel vertreten kann.

c) nach der Mehrheit des Zusammenhangs. Eine Verbindlichkeit, die auf mehrern Wegen mit der höchsten und obersten in Verbindung steht, ist zusammengesetzt, und größer als diejenige, wofür nur eine oder doch wenigere Verpflichtungsgründe sich finden lassen. §. 315. Intensive Größe.

§. 318.

Obiektive, subiektive Verbindlichkeit.

Man kann die Verbindlichkeit betrachten

1) als etwas Obiektives. Sie besteht dann in dem Verhältniß eines moralischen Gesetzes zu einer Handlung, als zu ihrem praktischen Bestimmungsgrunde, und ist allgemein, sich selbst überall gleich, weil es hier weder auf Erkenntniß noch auf Befolgung derselben ankömmt.

2) als etwas Subiektives. Subiektive Verbindlichkeit ist die Vorstellung (Erkenntniß) von dem Verhältnisse eines Vernunftgesetzes zu einer Handlung. Diese subiektive Verbindlichkeit ist nicht überall vorhanden, wo die

obiek-

objektive statt findet; sie ist sich nicht überall gleich, weder der Art noch dem Grade der Vollkommenheit, Gewißheit, Genauigkeit u. s. f. nach. Sie erstreckt sich nicht weiter, als bey jedem vernünftigen Individuum die Erkenntniß des moralischen Gesetzes, seiner Gegenstände, und die Fähigkeit seiner Urtheilskraft reicht, das allgemeine Gesetz auf seine bestimmten Objekte und Fälle anzuwenden.

Daher hat der Aufgeklärte, der Einsichtsvolle, der Scharfsinnige und Selbstdenkende subiektiv mehrere und größere Verbindlichkeiten, als der Unwissende, Unaufgeklärte, im Denken ungeübte, als der Mensch ohne Welt- und Menschenkenntniß. — Wenn z. B. die Einimpfung der Pocken ein wenigstens gemeinunschädliches Mittel der Erhaltung des Lebens ist: so ist die objektive Verbindlichkeit dazu, in Ansehung Seiner und der Seinigen, allgemein; die subiektive hat nur bey denen statt, die dieses einsehen.

§. 319.

Würksame, unwürksame Verbindlichkeit.

Wenn die Vorstellung des moralischen Gesetzes den Willen **würklich bestimmt**, so ist die subiektive **Verbindlichkeit würksam**; ausserdem **unwürksam**.

§. 320.

Grade der Würksamkeit.

Diese Würksamkeit hat ihre Grade. Sie bewürkt bald nur kalte Billigung und Beyfall, d. i. das Urtheil, es sey gut, so zu handlen; bald einen Wunsch, bald den Entschluß und Vorsatz oder den Willen, bald die That, d. i. die thätige Ausführung des Entschlusses. Dieß sind die vier Hauptstufen.

§. 321.

Tafel der Rechte.

Auf eben dieselbe Weise, wie der Begriff von Pflicht (§. 308.), läßt sich auch der Begriff von einem Rechte (§. 304.) bestimmen.

Ein Recht ist

1) seiner Quantität nach:

a) individuell, wenn einer etwas für seine Person (subiektiv) für Recht hält, in Bezug auf seinen zufälligen Zweck und seine selbstbeliebige Regel, der es nicht widerspricht, oder deren Beobachtung es als Bedingung der Möglichkeit zum Grunde liegt, z. B. zu stehlen, sich zu rächen

b) speciell, ein Recht der Menschlichkeit (d. i. der menschlichen Natur, in so fern sie eine sinnliche Natur ist): was nach den Regeln und Zwecken der sinnlich- oder empirisch ver-

vernünftigen Natur praktisch möglich, oder die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erfüllung ist, z. B. sich Unterhalt zu erwerben, Früchte zu verzehren und anzubauen.

c) universell, ein Recht der Vernunft oder der Menschheit (d. i. der menschlichen Natur, in so fern sie rein vernünftig ist): was den allgemeinen Gesetzen und Zwecken der vernünftigen Natur nicht widerspricht, oder zu Erfüllung und Erreichung derselben als Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt wird, z. B. selbst zu denken, nach eigner Ueberzeugung zu handlen, seine Kräfte zu cultiviren.

2) seiner Qualität nach:

a) positiv, ein Recht etwas zu thun, was keinem Verbot zuwider, oder die Bedingung der Möglichkeit seiner Beobachtung ist, z. B. zu nehmen, was noch keinem angehört.

b) negativ, ein Recht etwas nicht zu thun, was durch kein Gebot bestimmt ist, oder dessen Nichtthun die Bedingung ist, nach welcher ein Gebot erfüllt werden kann, z. B. thätig zu seyn.

c) limitirt, ein Recht auf eine genau (positiv und negativ) bestimmte Weise zu handlen, so zu handlen, daß kein genau bestimmtes Gesetz verletzt wird, oder das zu thun, was zu Erfüllung eines solchen Gesetzes erforderlich ist, z. B. mein bürgerliches Eigenthum zu erhalten.

3) der

3) der Relation nach:

a) wesentlich, innerlich und absolut nothwendig; ein Recht, das zu thun, was keiner wesentlichen Pflicht widerspricht, oder: was der Beobachtung des Sittengesetzes wesentlich und schlechterdings als innere Bedingung zum Grunde liegt, z. B. frey zu handlen.

b) Bedingt nothwendig: ein Recht, das den allgemein bedingten Regeln und Zwecken nicht widerspricht, oder ihrer Erfüllung und Erreichung zum Grunde liegt.

c) disiunktiv, bedingt zufällig: ein Recht das den nicht allgemeinen Regeln und besondern Zwecken einzelner Vernunftwesen, unter denen eine Wahl statt findet, nicht widerspricht, oder zum Grunde liegt.

4) der Modalität nach:

a) problematisch, möglich: ein Recht, das zu thun, was eine problematische Regel und ein zufälliger Zweck verstattet, oder erfordert, z. B. eine licentia poetica.

b) assertorisch, würklich: ein Recht, das zu thun, was einer assertorischen Regel und einem bedingt nothwendigen Zwecke nicht widerstreitet, sondern entspricht, z. B. das Recht auf Mittel des Vergnügens.

c) apodiktisch, nothwendig, was der möglichen Erfüllung eines unbedingt nothwendigen Gesetzes und Zwecken nicht widerstreitet, oder derselben zum Grunde liegt, —

z. B. das Recht, frey zu denken und zu handlen — oder: was mit Erfüllung der Pflicht bestehn kann — was unter gegebenen Umständen, bedingterweise damit besteht — was nothwendigerweise damit besteht, weil ohne dasselbe selbst die höchste Pflicht unmöglich wäre.

Anmerkung.

Bey den Bestimmungen der Quantität, Qualität und Relation bleibt es unentschieden, ob eine Handlung sich mit der Regel nur verträgt (bloße Erlaubniß und Befugniß ist §. 304. b.); bey der Modalität werden die Fälle unterschieden, ob etwas mit einer Regel bestehen kann (erlaubt ist), würklich besteht (Befugniß), oder gar nothwendigerweise besteht (strenges Recht ist).

§. 322.

Moralisches Recht.

1) Form des moralischen Rechtes, oder reine Merkmahle desselben.

Moralisch kann nur ein Recht heissen, das (seiner Form nach) universal, durchgängig bestimmt, wesentlich und unbedingt nothwendig ist. Ein solches Recht muß also a priori, aus dem Begriffe der Gesetzmäßigkeit sich erkennen lassen, als ein solches, das keinem Gesetze widerstreiten kann, weil es bey jedem Gesetze als absolut nothwendige Bedingung seiner Möglichkeit und Gültigkeit vorausgesetzt werden muß.

2) Ma-

2) Materie des moralischen Rechts.

Kein praktisches Gesetz ist möglich ohne freye zweckmäßige Thätigkeit. Hierinn besteht also das allgemeine, wesentliche u. s. w. Recht eines vernünftigen Wesens, seiner Materie nach.

Recht überhaupt, ist das, was keinem Gesetze widerstreitet; moralisch Recht, ist dasienige, was keinem Gesetze widerstreiten kann, weil es allen Gesetzen zum Grunde liegt.

§. 323.

Folgerung.

Ohne dieses moralische Recht (§. 322.) würde es überall kein Recht geben können; es ist die Bedingung der Möglichkeit und Gültigkeit aller anderen Rechte. Zunächst kommen die würklichen, aber zufälligen Rechte, und zuletzt die möglichen; die einen setzen immer die andern vorhergehenden als ihre Bedingung voraus.

§. 324.

Relatives, absolutes Recht.

Relativ kann etwas Recht seyn, was in Bezug auf einige Pflichten diesen nicht widersprechend ist, ob es gleich in anderer Rücksicht Unrecht seyn mag. So ist äusserlich recht alles dasienige, was von meiner Seite keiner Pflicht wider-

spricht, die sich auf andere vernünftige Wesen unmittelbar bezieht, sofern die Handlung in meinem Urtheile lediglich auf die Verhältnisse zu diesem Objekte bezogen wird, z. B. ein Selbstmord, ausser der Gesellschaft. *) Was aber absolut recht seyn soll, das darf überall keiner Pflicht widersprechen, z. B. Erhaltung meines Lebens, ohne daß ich ein anderes aufopfere.

§. 325.

Reines, formales, material angewandtes Recht.

Ein moralisches **) Recht ist

1) rein, formal, wenn es dem Wesen, der Form der Sittlichkeit, als Bedingung der Möglichkeit zum Grunde liegt;

2) angewandt (material), wenn es als Bedingung material angewandter Pflichten vorausgesetzt wird.

Jenes ist das Recht auf freye Würksamkeit der Vernunft und auf meine ganze Persönlichkeit überhaupt, ohne die ich überhaupt keiner Sittlichkeit fähig bin; dieses

*) Im Naturrechte ist blos von dem äussern Rechte die Rede.

**) Das Recht überhaupt h. formal sofern dasselbe lediglich a priori aus der Form der praktischen Vernunft erkannt wird d. i. die Rechtmäßigkeit oder Form des Rechts; material sofern diese Rechtmäßigkeit an einem gegebenen Gegenstande vermittelst der Erfahrung vorgestellt wird. Die obige Erklärung ist eine Folge von dieser.

dieses das Recht auf gewisse Objekte, oder auf einen Würkungskreis meiner Thätigkeit (das Meinige, was mit meiner Person in einiger Verbindung steht), oder auf gewisse durch die Gegenstände bestimmte Arten, meine sittliche Freyheit an diesen Gegenständen zu äussern, z. B. die Rechte der väterlichen Gewalt über die Kinder, zu dem Zweck ihrer Erziehung.

Das reine, formale Recht ist wesentlich (§. 321.); das angewandte ist zufällig und veränderlich, in so fern Gegenstände und Verhältnisse wechseln. Hieraus lassen sich z. B. die Vertragsrechte erklären, die nur das angewandte Recht modificiren. — Meine innere Freyheit z. B. kann ich nicht durch ein Paktum veräussern; aber wohl Objekte derselben. So kann ich z. B. mein Vermögen verschenken; ein Vater kann seine väterliche Gewalt abtreten. Nur das Eine wesentliche, reine, formale Recht ist absolut unveränderlich; alle andere können es nur relativ seyn, d. h. ich darf sie nicht anders, als um eines höhern Rechts willen; veräussern im Collisionsfalle.

§. 326.

Im Allgemeinen bin ich zu allem ohne Ausnahme (material und zwar moralisch) berechtigt, was ein Objekt und Mittel meiner Pflichtleistung seyn kann; z. B. mir die ganze leblose und vernunftlose Natur zu unterwerfen. Genau bestimmt aber nur zu demjenigen, was in meiner bestimmten Lage pflichtmäßig geschehen oder behandelt werden kann, mit Rücksicht auf die Einschränkung der Zwecke, durch meine übrigen, und durch die Zwecke anderer vernünftigen Wesen z. B. auf

mein Eigenthum, oder auf das, was ich zu meinem Unterhalte schlechterdings brauche.

Jenes ist blos relativ, dieses ist absolut recht. Vergl. §. 324.

§. 327.

Vollkommnes, unvollkommnes Recht.

Auch die angewandten moralischen Rechte sind, so wie die Pflichten (§. 270. 271. 313.), vollkommen oder unvollkommen *); jenes, wenn die Materie oder der Gegenstand derselben sich nach dem Begriff des reinen, formalen Rechtes, vollständig bestimmen läßt; dieses, wenn etwas Unbestimmtes übrig bleibt.

Wenn die Pflicht vollkommen (§. 313.) ist, so ist es auch das moralische Recht desjenigen, dem diese Pflicht obliegt; der unvollkommenen Pflicht entspricht auch nur ein unvollkommnes Recht. Die Gränzen eines Rechts lassen sich eben so weit bestimmen, als die Gränzen der Pflicht. Was an sich unvollkommnes Recht ist, kann doch in concreto ein vollkommnes werden, z. B. das Nothrecht.

Was

*) Im Naturrecht, wo von äussern Rechten die Rede ist, wird der Unterschied zwischen vollkommnen und unvollkommnen Rechten nicht auf die Verschiedenheit der Pflicht des Berechtigten, sondern anderer, ausser ihm befindlicher, vernünftiger Wesen gegründet. Hier stützt sich das äussere vollkommne Recht auf eine vollkommne Pflicht aller andern, mich an einer gewissen Handlung nicht mit Gewalt zu hindern.

Was eine nothwendige Bedingung einer nothwendigen Pflicht ist, ist ein moralisch vollkommnes Recht z. B. mein Vermögen zu erhalten, so fern es zu meinem nothwendigen Lebensunterhalt, oder zu Erfüllung eines Vertrags, zu Bezahlung einer Schuld gehört.

Was sich hingegen nur auf eine unvollkommene Pflicht, oder zwar auf eine vollkommene, aber nur als ein zufälliges Mittel bezieht, dazu habe ich nur ein moralisch unvollkommenes Recht, z. B. mein Vermögen zu erhalten, das ich weder zu einer wesentlichen Selbstpflicht, noch zur Erfüllung der Gerechtigkeit gegen andere gebrauche, sondern etwa um Allmosen davon zu geben.

Ist die Pflicht unbestimmt: so ists auch das Recht. Z. B. Das menschliche Geschlecht soll erhalten werden; daher die Pflicht zur Ehe; so wie aber diese Pflicht nicht alle angeht: so ist auch das Recht zu heurathen nicht vollkommen in der angegebenen Bedeutung. Man darf, um gröſserer Zwecke willen, den Gebrauch desselben selbst einschränken, oder sich einer fremden Einschränkung desselben unterwerfen. Nicht so das Recht, frey zu denken, seine Moralität zu kultiviren und dergl.

§. 329.

Die materialen Rechte sind höher und niedriger, coordinirt und subordinirt, gröſser und kleiner, objektiv und subjektiv, würksam und unwürksam; sie können auch unter sich collidiren — wie die Gesetze, Zwecke und

Verbindlichkeiten, worauf sie sich beziehen. Die Begriffe davon lassen sich leicht ihren Correlaten gemäß erklären.

§. 329. a.

Uebergang.

Moralität in concreto ist entweder Heiligkeit oder Tugend, wovon in den folgenden Paragraphen die Begriffe näher entwickelt werden.

Beyde sind Gesinnungen die mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen.

§. 329. b.

Heiligkeit.

Absolut nothwendige und vollkommene Moralität eines (unendlichen) vernünftigen Wesens, wird in der Idee von Heiligkeit gedacht. Sie schließt also in sich

1) vollkommne Legalität, Gesetzmäßigkeit, also

a) vollständige Uebereinstimmung aller Handlungen,

b) nach allen ihren Bestandtheilen, ihrer Beschaffenheit und Größe nach;

c) mit dem ganzen Innbegriff aller Gesetze.

2) voll-

2) vollkommne Moralität d. i. vollkommne und nothwendige Abhängigkeit aller Handlungen — nach allen ihren Theilen und Beweggründen (Lauterkeit) — ihrer Beschaffenheit und Größe nach — von dem ganzen Gesetze.

Bey einem heiligen Wesen ist also Moralität in allen Handlungen, nach allen ihren innern Bedingungen, in allen ihren Beziehungen auf Obiekte, absolut vollständig und zwar nothwendigerweise, also beständig und ununterbrochen würksam.

Heiligkeit ist also ein unendliches Prädikat eines unendlichen, von allen Einschränkungen durchaus freyen reinen Vernunftwesens (§. 208.), bey welchem kein anderer, als ein moralischer, Bestimmungsgrund der Handlungen vorhanden seyn kann, dessen Moralität also mit keinen Hindernissen zu kämpfen hat und welches einer dem Gesetze widerstreitenden Maxime gänzlich unfähig ist — ein Ideal der reinen Vernunft.

§. 329. c.

Folgerungen.

Für ein heiliges Wesen giebt es demnach

1) zwar ein Gesetz, aber kein Gebot.

2) keine Verbindlichkeit und keine Pflicht, sondern innere sittliche Nothwendigkeit ohne innere Nöthigung.

3) keine Tugend, keine Achtung fürs Gesetz.

4) ein unendliches, vollkommenstes, allgemeines Recht auf alle Mittel zu den sittlichen Zwecken.

§. 330.

Tugend.

In uneigentlicher Bedeutung nennt man Tugend (virtus)

1) iede Vollkommenheit eines Wesens, sie mag innerlich oder äusserlich seyn, z. B. Tugenden d. i. Heilkräfte einer Pflanze.

2) eines lebendigen Wesens, z. B. eines Thieres.

3) iede gute nützliche Eigenschaft eines vernünftigen Wesens.

4) iede Beschaffenheit und Eigenschaft des Gemüthes, die ein vernünftiges Wesen zu legalen und gemein zweckmäßigen Handlungen bestimmt, so fern sie es thut; sie beruhe übrigens auf Naturenlagen (Temperamentstugend), oder sey durch Einfluß äusserer Umstände hervorgebracht (Tugend der Erziehung, Nationaltugend), oder durch eigne Thätigkeit erworben z. B. Muth, Entschlossenheit, Selbstbeherrschung, natürliches oder verständiges Wohlwollen.

In dieser letzten Bedeutung giebt es mehr als eine Tugend von verschiedenem Werthe, in verschiedenen Verhältnissen und Ständen.

§. 331.

§. 331.

Eigentliche Tugend.

Eigentliche Tugend überhaupt ist reine Sittlichkeit, nur durch Sinnlichkeit modificirt; Unterordnung des Willens unter die Regel allgemeingültiger Zwecke; Moralität eines endlichen, durch Sinnlichkeit affeirten Vernunftwesens. Sie ist ihrer Natur nach unvollkommen, wegen der Einschränkungen der rein moralischen Würksamkeit, durch den Einfluß sinnlicher Antriebe (des Instinkts) und empirischer Vernunftgründe (verständiger Eigennutz).

Als Sittlichkeit betrachtet, ist sie eine Anerkennung der Pflicht, eine pflichtmäßige Gesinnung oder ein Bestimmtwerden des Begehrungsvermögens durch das Vernunftgebot; eine freye Subordination der Sinnlichkeit unter die Vernunft, wobey iene nach vernünftigen Principien in ihrem Begehren und Handlen bestimmt wird; selbst belebte Achtung fürs Vernunftgesetz.

Als Sittlichkeit eingeschränkter Wesen — enthält sie

1) eine **unvollkommene Legalität.** D. h. nicht alle Handlungen stimmen nach allen ihren Bestandtheilen, ihrer Beschaffenheit und Größe nach, mit dem Gesetze in dem ganzen Umfange seiner Forderungen iederzeit überein.

2) eine **mangelhafte Moralität** oder **Unlauterkeit.** D. h. nicht alle Handlungen hängen nach allen ihren Theilen, Antrieben und Be-

Beweggründen, ausschliessend und nothwendiger Weise von dem Vernunftgesetze ab.

In diesem allgemeinen Sinne ist wohl jeder vernünftige Mensch, dessen Vernunft einige Bildung und Uebung empfangen hat, mehr oder weniger tugendhaft.

§. 332.

Tugend im engern Sinne.

Im engern Sinne nennt man Tugend die Fertigkeit, nach sittlichen Grundsätzen und durch sie die Neigung zum Bösen zu überwinden, oder das Uebergewicht der moralischen Gesinnung eines endlichen Wesens (der Tugend überhaupt §. 331.) über jeden sinnlichen Antrieb im Ganzen, womit die subiektive Gewißheit der Hoffnung eines immerwährenden Fortschreitens im Sittlichguten verbunden ist; geübte, gestärkte Tugend. Diese ist selbst ein Ideal, von dessen Realität in concreto es kein absolut sicheres Kennzeichen giebt.

In diesem Sinn kann man im Allgemeinen tugendhafte Menschen von denen unterscheiden die es nicht sind, ohne doch die Anwendung dieses Unterschieds in concreto wagen zu dürfen. Sie ist immer nur relativ und comparativ.

Der bloße Mangel der Tugend ist nicht Laster, sondern Untugend.

§. 333.

§. 333.

Formale der Tugend.

Das Wesen der Tugend ist einfach, oder die reine formale Tugend ist wesentlich Eine, nehmlich unmittelbare, zum obersten Bestimmungsgrund der Willkühr erhobene, Achtung für das Gesetz, Anerkennung der Pflicht, ohne Rücksicht auf bestimmte Gegenstände oder Verhältnisse. Befolgung des Gesetzes um eines andern Zweckes willen, verdient ganz und gar den Nahmen der Tugend nicht. Die wahre formale Tugend muß sich wesentlich auf das ganze Gesetz, (welches nur Eins ist) und auf iede vorkommende Pflicht beziehen, oder sie ist unächt und keine Tugend. Denn es ist nur Ein Grund für iede Pflicht. Verschiedene Gründe, die nur für einige Arten legaler Handlungen entschieden, könnten nicht moralische Gründe seyn, die sich alle in Einem verbinden. Die Achtung für das Gesetz und die Maxime des Tugendhaften, dasselbe zu befolgen (virtus noumenon), muß unbegränzt und absolut seyn, oder sie ist ebenfalls keine Tugend. Die Pflicht wird um ihrer selbst willen von dem Tugendhaften geschätzt, und er hat den Willen, ihr alles aufzuopfern, sie allem ohne Ausnahme vorzuziehen. Aber die Würkung dieser Achtung (virtus phaenomenon), wie sie im Kampfe mit sinnlichen Trieben die moralischen Hindernisse besiegt, ist begränzt und gradweise verschieden, wegen der Verschiedenheit der Hindernisse, in Absicht auf ihre Arten, Größe und Verhältnisse. Sie ist ferner bey demselben endlichen Wesen (Menschen) nicht in Ansehung aller Gegenstände der Moralität sich selbst gleich, sondern weichet ihrer Größe

nach

nach ab, indem die Verschiedenheit des Naturells, der angewöhnten Sinnesart, der äussern Umstände, der Uebung, bald diese bald jene Aeusserung der Moralität mehr oder weniger begünstigt oder erschwert. Z. B. Sanftmuth, Enthaltsamkeit, Menschenliebe, Patriotismus, Kosmopolitismus, Religion.

§. 334.

Größe der Tugend.

Scheinbar grösser ist die Tugend, wenn die geringere Anzahl und die Schwäche der äussern und innern Hindernisse (Temperament und Einfluß äusserer, zufälliger Umstände) den sichtbar werdenden Erfolg von der moralischen Würksamkeit der Vernunft vergrößern; wenn das, was eigentlich nicht moralisch ist (weil es nicht von Freyheit abhängt), den äusseren Erfolg der sittlichen Denkungsart überhaupt oder in Ansehung einzelner Fälle (einzelner, angewandter Tugenden) begünstiget. Dahin gehört z. B. die Sanftmuth eines Gelassenen, die Versöhnlichkeit eines Sanguinischen, der Patriotismus eines feurigen, die Standhaftigkeit eines Unempfindlichen, die Mäßigkeit eines Menschen von feinerem Gefühl in Absicht auf grobsinnliche Genüsse, die Sparsamkeit eines Menschen, dem wenig Bedürfnisse angewöhnt worden sind.

Würklich größer, obgleich nur in der Erscheinung ist die Tugend, wenn ihre Größe an sich selbst d. i. der Grad der moralischen Würksamkeit geschätzt wird. Um diesen richtig zu bestimmen, müßte man die Schwierigkeiten und Hindernisse, die

über-

überwunden werden mußten, und die Umstände, welche den Sieg erleichterten, gegen einander aufzuheben, und alsdenn die moralische Stärke der Vernunft der bestimmten Größe der Schwierigkeiten gleich schätzen, die durch sie allein besiegt werden mußten, weil keine andere Beyhülfe es thun konnte. Im concreto kann kein endliches Wesen diese Schätzung mit Gewißheit und mathematischer Genauigkeit vornehmen.

§. 335.

Die Größe der Tugend oder der Moralität an sich selbst, wie sie einem vernünftigen Wesen als intelligiblen Dinge, ohne Rücksicht auf sinnliche Hindernisse, zukommt, ist ganz und gar kein durch Anschauung auch nur im Allgemeinen zu realisirender Gedanke. Man müßte die moralische Kraft an sich und ihre wesentlichen aussersinnlichen Schranken durch unmittelbare übersinnliche Vorstellung kennen; welches unmöglich ist.

In Rücksicht auf diese gänzliche Unwissenheit könnte man problematisch annehmen, daß alle Menschen einen gleichen sittlichen Werth besäßen; aber man kann und darf es nicht dogmatisch behaupten.

§. 336.

Materiale der Tugend; angewandte Tugenden.

Der Stoff oder der Gegenstand der wesentlich einfachen, reinen, formalen Tugend (§. 333.) ist so vielfach und mannigfaltig, als die angewandten Gesetze

setze sind, in deren moralischen Befolgung die angewandten Tugenden bestehen. Sie können in verschiedenen Graden und Verhältnissen zu Einem tugendhaften Charakter gemischt seyn, der einem andern im Ganzen, und in Absicht auf das Formale der Tugend überhaupt gleich ist. Nur muß der Grund dieser Verschiedenheit in den nicht moralischen Umständen (d. h. nicht in der Freyheit) liegen. Ausserdem, wenn die legale Denkart an sich betrachtet sich nicht über alle Pflichten verbreitet, kann sie ganz und gar nicht moralische Gesinnung oder Tugend heissen.

Nach diesen Grundsätzen ist der äussere Unterschied und der innere Gehalt der sanften und der heroischen Tugend zu schätzen. Durch Verschiedenheit des Temperaments wird die reine sittliche Gesinnung in der Anwendung mannigfaltig modificirt. Alle Menschen sollen, aus Moralität, Wohlthätigkeit ausüben, und sich um die Menschheit verdient machen. Einige dieser Arten des Verdienstes setzen männlichen Muth und Stärke des Temperaments voraus, z. B. patriotische Unternehmungen, Vertheidigung des Freundes gegen feindlichen Angriff. Ein anderes Verdienst weiß sich das Weib, durch seine ausdaurende Geduld und durch Zartheit des Gefühls von seinem Temperament begünstigt, zu erwerben, indem es Leidende tröstet, Kranke verpflegt, hülflose Kinder erzieht.

§. 337.

Ihre Größe.

Eine angewandte Tugend (z. B. der Großmuth, Versöhnlichkeit) heißt größer als die andere

1) wenn

1) wenn ihr Gesetz von einem weitren Umfang ist, als das Gesetz der andern z. B. die Gesinnung der Menschenliebe, verglichen mit der Liebe gegen die Seinigen — *obiektive Größe.*

2) wenn ihre Ausübung mit größern, mehrern, oder länger fortdaurenden, äussern Hindernissen verbunden ist, die dabey überwunden werden mußten, z. B. Großmuth gegen Feinde, Wohlthätigkeit gegen Undankbare. *Subiektive Größe.*

Es sey eine Tugend in der einen oder der andern Rücksicht specifisch groß, so bringt sie (wenn sie wahrhaft moralisch, und kein Werk natürlicher Ursachen, z. B. der Empfindsamkeit oder des Stolzes, ist) in gleichem Verhältnisse *mehrere* tugendhafte Handlungen hervor; im *ersten* Fall, weil das Gesetz auf mehrere Fälle sich ausdehnt, wo es angewandt wird; im *andern*, weil die Ueberwindung größerer Hindernisse zugleich die Fähigkeit in sich schließt, auch geringere zu besiegen.

Die Größe der Hindernisse darf nicht einseitig und absolut, sondern muß nach allen Beziehungen geschätzt werden. Viele kleinere werden einem größern gleich geschätzt.

Was für den einen (nicht seiner moralischen Stärke, sondern um äusserer nicht moralischer Ursachen, z. B. um seines Temperaments willen) ein kleines Hinderniß ist, kann für den andern aus ähnlichen Ursachen ein sehr großes seyn; ohne daß darum der Eine minder tugendhaft seyn darf, als der andere.

Es kommt endlich auch auf die Menge und innere Kraft der nichtmoralischen, in seinem Temperament, seiner Gewöhnung und Lage enthaltenen, Gegenmittel, Antriebe und empirischen Motive an, die vielleicht der Eine neben den moralischen Gründen dem Hange zu einzelnen bösen Handlungen entgegensetzen kann, der andere nicht, ohne daß dieser darum moralisch schlechter, denn jener, im Ganzen seyn dürfte.

Diese Unterscheidung macht billig und bescheiden in Beurtheilung seiner selbst und anderer; sie macht aber auch das Resultat aller Vergleichung zwischen der Tugend anderer Menschen und seiner eignen im höchsten Grade verdächtig und unsicher.

Vergl. *Placette* Essais de Morale. Tom. I. Disc. VI.

Esprit la Fausseté des vertus humaines. 2 Tomes. 12.

Töllner über die Beschaffenheit eines wahren guten Werks. Theologische Untersuchungen. B. 1. St. 1. S. 162. ff.

Möser von dem moralischen Gesichtspunkte, in den patriotischen Phantasien. Th. .. S. 109. ff.

§. 338.

Bürgerliche, christliche Tugend.

Da alle Moralität zuletzt von dem Vernunftgesetze abhängt: so kann auch keine Gesinnung Tugend, und

und kein Mensch oder eine menschliche Handlung tugendhaft seyn, als in sofern er seine Maximen und Handlungen auf das Vernunftgesetz beziehet. Die sogenannte natürliche oder philosophische Tugend, welche bisher erklärt worden, ist also die einzige wahre Tugend, ausser welcher es nur Tugenden in uneigentlicher Bedeutung (§. 330.) geben kann d. i. Gesinnungen, welche eine gewisse Legalität zufälligerweise bewürken. Diese sind nun Scheintugenden, in sofern keine moralische Gesinnung damit verknüpft ist; Hülfstugenden, in sofern sie mit ächter Tugend verbunden sind, und die Kraft derselben unterstützen.

Was man bürgerliche Tugend nennt, nehmlich die Fertigkeit, die positiven, bürgerlichen Gesetze zu beobachten, ist entweder ganz und gar nicht Tugend, sondern ein bürgerlich modificirter Eigennutz, wofern man nehmlich durch keine andern als positive Gründe, durch bürgerliche Verhältnisse und ihre Folgen für die eigene Wohlfahrt, mithin durch sinnliche Furcht oder Hoffnung, die sie erregen, zu der Erfüllung dieser Vorschriften bestimmt wird; oder es ist ein Theil, eine Aeusserung der natürlichen Tugend, sofern die Vernunft gebietet, sich auch seinen äusserlichen Verhältnissen gemäß zu betragen, Treue gegen den Staat, und darum auch Gehorsam gegen den Regenten desselben zu beweisen, und in sofern dieß Vernunftgebot der höchste Bestimmungsgrund (Motiv) davon ist.

Eben dieß gilt auch, mit einer leicht veränderten Anwendung, von der christlichen Tugend. Was ein Christ lediglich auf Autorität eines fremden Gebotes oder Beyspieles hin, lediglich aus Furcht

vor Strafen oder aus Hoffnung von Belohnungen, oder auch aus persönlicher (mystischer, von Achtung für Moralität unabhängiger) Liebe zu der Gottheit oder zu Jesus, ohne eigne vernünftige Einsicht und Gewissensbilligung thut, das hat in so fern, als es aus iener Quelle herfließt, keinen ächt sittlichen Gehalt, sondern es ist Scheintugend, ia es kann sogar Sünde seyn, in sofern iemand aus solchen Motiven gegen sein eignes Gewissen handelt. Wenn die eigne Ueberzeugung und die innere Achtung für Pflicht, als oberstes Princip der Handlungen, damit verbunden ist, so können iene Gesinnungen den Nahmen der Hülfstugenden erhalten, und dürfen als solche nicht geradezu unterdrückt werden, weil sie doch Legalität und äussere Ordnung und Zweckmäßigkeit befördern, und weil das reine sittliche Gefühl noch nicht allenthalben hinlängliche Kraft hat, die Neigungen zu beherrschen.

So viel fehlt also daran, daß man mit Augustin behaupten könne, die natürliche oder philosophische Tugend sey nur ein glänzendes Laster.

Hätte eine positive Moral mehrere Pflichten und Tugenden von größerm Umfange, als die natürliche: so müßten diese ausserhalb den Gränzen des Vernünftigen liegen, sie müßten sich auf übersinnliche Bestimmungen und Gegenstände des Willens beziehen, und den Menschen von seiner natürlichen, sinnlichen Sphäre wenigstens zum Theil abziehen, also mystisch, schwärmerisch, vernunftlos (unvernünftig) seyn. Gott kann aber weder das Sittengesetz, noch das Naturrecht ändern, also auch dasselbe weder einschränken noch erweitern.

Hätte

Hätte sie mehrere Motive: so müßten diese ebenfalls nicht vernünftig, mithin entweder mystisch und schwärmerisch, oder sinnlich seyn. In beyden Fällen würde die Moralische Gesinnung unlauter.

Sehr übel hat man also gethan, wenn man dadurch die Sittenlehre Jesu zu erheben gedachte, daß man ihr einen größern Umfang von Pflichten, oder eine größere Stärke und Zahl der Beweggründe zuschrieb, als der natürlichen. Man muß vielmehr entweder zeigen, daß das Christenthum an sich keine eigne Sittenlehre und keine eigne Sanktion der Pflichten und Rechte hervorbringen wolle, oder man müßte eingestehen, daß es die ächte sittliche Bildung der Menschheit hindre. *) — Man ver-

*) Das Christenthum hat zwar keine eigene Sittenlehre und kann sie nicht haben, wenn es ein Gegenstand moralischer Achtung seyn soll; aber eine gewisse Vorstellungsart der Sittenlehre ist ihm doch eigen. Es bringt keine eigne Sanktion für die Pflichten und Rechte hervor; aber es hat doch seine eigne Versinnlichung, Darstellung und Hülfsmittel der Tugend. Dahin gehört die Vereinigung zu Einer Christlichen Kirche, das reinste Beyspiel der Tugend im Leben Jesu, und die moralischen Symbole (Sacramente), welche die Einbildungskraft mit der Vernunftidee beleben. — Jeder moralisch gute Mensch wird daher die Christliche Lehre und Gesellschaft schätzen, diese Hülfsmittel der natürlichen Tugend ehren, und nach seiner Lage sie theils für sich selbst gebrauchen, theils andern ehrwürdig und nützlich machen. Ist es nicht unphilosophisch, von dem Christenthume (d. i. der Christlichen Lehre und ihrer kirchlichen Anstalt und Gesellschaft) verächtlich zu denken, sich von der Christlichen Gesellschaft, deren Glied man seyn kann, zu trennen, an ihrer moralisch

gleiche, was oben über sittliche Offenbahrung gesagt worden, und was unten bey den Religionspflichten vorkommen wird. S. *Töllneri* Commentatio de potestate Dei legislatoria. §. XIV. sq.

§. 339. a.

Illegalität und Uebergang.

Die Immoralität oder die freye Abweichung von dem Sittengesetz wird theils als einzelne Handlung (Sünde), theils als eine Gesinnung und Fertigkeit (Laster), in den folgenden Paragraphen betrachtet.

§. 339. b.

Sünde.

Jede einzelne, nicht physisch erzwungene, Abweichung von dem Sittengesetz ist Sünde *). Um die

rallsch religiösen Askese und kirchlichem Brauch keinen Antheil zu nehmen, sich für seine Person ihrer zu enthalten und andere gleichgültig dagegen zu machen? — Wo ist eine Anstalt von so großem Umfange und solcher Würkung für Moralität, die man mit dem Christlichen Institut vergleichen oder an dessen Stelle setzen könnte?

*) Die Nebenbegriffe, welche die Abstammung (von Sühnen) und die gemeine oder die theologische Anwendung dieses Ausdrucks (was wider Gottes Gebot ist, was von Gott gestraft wird) erwecken, müssen sorgfältig davon abgesondert werden. Vergl Töllners

die Merkmahle dieses Begriffs vollständig aufzufinden, wird sein Grundbegriff mit den wesentlichen Denkformen verglichen.

Nach der verschiedenen Beschaffenheit der verletzten Regeln, wird der Begriff und Nahme ihrer Verletzung folgendergestalt abgeändert:

Handlung wider eine Regel.

1) Quantität.

Wider individuelle Regeln der Sinnlichkeit und des Verstandes: Fehler d. i. eine Verletzung seines eigenen individuellen Vorsatzes und Zwecks, aus Unkunde oder Leidenschaft, z. B. ein Fehler wider die Kunst in einem Gemählde.

Wider comparativ allgemeine Regeln der empirischen Vernunft: Thorheit. Die Verletzung des allgemeinen vernünftig sinnlichen Zweckes (der eignen Glückseligkeit) aus Affekt; Aufopferung des Totalzwecks für den Partialzweck.

Wider absolut allgemeine Gesetze der reinen Vernunft: Sünde in eigentl. Bd. Sie kann die Folge von einer ieden sinnlichen Neigung und Begierde seyn.

ners theologische Untersuchungen. B. I. S. 214. ff. und Joh. Dav. Michaelis Tractat von der Sünde.

2) Qualität.

Wider bejahende Regeln — Unterlassungsfehler.

verneinende Regeln — Begehungsfehler.

limitirende Regeln — Ueberschreitung des Maaßes, im Thun oder Lassen.

3) Relation.

Wider categorische Regeln, Vernunftgesetze — oder wider seine Person — Sünde schlechthin; Unwürdigkeit; Verläugnung oder Vernachläßigung seiner persönlichen Würde, Widerspruch mit sich selbst, der Person als Substanz, mit der Vernunft.

Wider hypothetische Imperativen, oder wider sein Wohl — Thorheit; Uneinigkeit und Widerspruch mit seinem eigenen Interesse des Zustandes, mit der Summe seiner eignen Neigungen und Triebe; Inconsequenz des Eigennützigen.

Wider disiunktive Gebote, oder wider die besondern willkührlichen, zufällig bedingten, Regeln, und Zwecke: Fehler.

4) Modalität.

Wider problematische oder Kunstregeln — Ungeschicklichkeit, Fehler.

Wider

Wider assertorische — das Unerlaubte, Thorheit.

Wider apodiktische — Unrecht, Sünde.

Hieraus ergiebt sich, was für Merkmahle der Sünde in eigentlicher Bedeutung, im Unterschied von Fehlern, Thorheiten u. s. w. mit Rücksicht auf die Form der verletzten Regeln zukommen, und zugleich welche wesentliche Unterschiede bey der Sünde statt finden.

§. 340.

Wesen der Sünde.

Wesentliche Merkmahle der Sünde sind

1) Illegalität oder Gesetzwidrigkeit, Nichtübereinstimmung einer Handlung mit einem würklichen oder vermeynten Sittengesetze.

2) Immoralität oder selbstverschuldeter Mangel an Achtung für das Gesetz; an Würksamkeit des sittlichen Princips.

Bloße Illegalität, ohne Immoralität, ist ein Mangel der Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Sittengesetze, der nicht aus Mangel an Achtung für dieses Gesetz überhaupt, sondern aus andern Ursachen entspringt, die in den der Vernunft subordinirten Kräften zu suchen und anzutreffen sind.

§. 341.

Subiekt und Obiekt der Sünde.

Subiekt und Obiekt der Sünde ist eben dasselbe, wie Subiekt und Gegenstand einer Verbindlichkeit, (§. 300. 301.) welche dadurch verletzt wird — jenes ein vernünftiges, sinnlich afficirtes Wesen; dieses, alles dasjenige, was schlechterdings physisch und moralisch möglich, und doch nicht wirklich ist.

Gott kann also nicht sündigen, weil er nicht sinnlich ist; die Thiere nicht, weil sie nicht vernünftig sind.

§. 342.

Bloße Illegalität (§. 340.) ohne alle Immoralität ist ganz und gar nicht Sünde. Was nicht Folge von einem selbstverschuldeten Mangel an Achtung für das Gesetz ist, das ist gar nicht Sünde, wenn es auch illegal seyn sollte.

Was eine absichtlose Folge von moralischer Erfüllung einer Pflicht, in Verbindung mit einer bedingt nothwendigen und von Freyheit unabhängigen Eingeschränktheit ist, das kann zwar illegal (eine gesetzwidrige Handlung), aber nicht Sünde seyn; es ist vielmehr subiektiv indifferent z. B. wenn ich aus pflichtmäßiger Aufmerksamkeit auf einen höchstwichtigen Zweck eine minderbedeutende, obgleich pflichtmäßige Sache vergesse; wenn ich über der Besorgung eines wichtigen Unternehmens für die Menschheit

heit oder für den Staat, nicht aus Gleichgültigkeit oder Verachtung eines Menschen, eine kleine Gefälligkeit gegen den Einzelnen versäume, ohne vorher nachläßig darinn gewesen zu seyn, mich in alle Umstände und Verhältnisse hineinzudenken.

Eine illegale Handlung aus Unwissenheit oder aus Mangel an Aufmerksamkeit ist, wenn beyde eine nothwendige Folge der Pflichterfüllung und der unvermeidlichen Eingeschränktheit sind, keine Sünde; denn es fehlt die Immoralität der Gesinnung.

In Concreto läßt sich über die Sündlichkeit oder Unsündlichkeit einer Handlung nach diesem Merkmahl nicht entscheiden.

Vergl. Kant's Versuch, den Begriff der negativen Größe in der Weltweisheit einzuführen. (Königsberg. 1763.) S. 26. ff.

§. 343.

Dagegen kann auch eine an sich gesetzmäßige Handlung immoralisch seyn, wenn sie aus gesetzwidrigen Motiven ausgeübt wird, und also nur zufälligerweise mit dem Gesetz übereinstimmt; denn sie ist doch mit subjektiver Illegalität, d. i. mit Verletzung eines vermeynten Gesetzes verbunden.

Die Unlauterkeit der Gesinnung aber, die bey einer Handlung zum Grund liegt, d. i. der Zusatz nichtmoralischer (obgleich nicht unsittlicher oder gesetzwidriger) Beweggründe zu dem sittmoralischen

Motive, macht diese Handlung nicht zur Sünde, sondern vermindert nur ihren sittlichen Werth, und selbst dieß nur alsdann, wenn ohne diesen Zusatz sinnlicher Antriebe die legale Handlung nicht erfolgt wäre; denn es ist weder Illegalität noch Mangel an Pflichtanerkennung damit verbunden.

Das Daseyn und die Wirksamkeit anderer Antriebe ist an sich zwar nicht moralisch, aber auch nicht unsittlich; nur die Unzulänglichkeit der Pflichtanerkennung zur Erfüllung derselben schränkt den sittlichen Werth einer Handlung oder eines Menschen ein.

Der Mangel aller sittlichen Antriebe zu einer legalen Handlung hebt allen sittlichen Werth derselben auf.

§. 344.

Bosheitssünden.

Es kann eine Handlung (oder die Unterlassung derselben) auf eine gedoppelte Art, Mangel an Achtung für das moralische Gesetz, als ihre Ursache verrathen, und deshalb (§. 340.) Sünde seyn.

1) Unmittelbar, wenn ich mir — bey Abfassung des Entschlusses — der Handlung, des Gesetzes und der Beziehung derselben auf einander (ihrer Gesetzmäßigkeit oder Gesetzwidrigkeit) bewußt bin, und mich dennoch durch andere, sinnliche Antriebe bestimmen lasse, das Gesetz nicht zu befolgen — Bosheitssünden,

den, *peccata proaeretica, dolosa*, Sünden wider besser Wissen und Gewissen.

Anmerkung.

Wenn man die Worte „bey Abfassung" im strengsten Sinne nimmt, und sie nicht vielmehr auf die Zeit unmittelbar vor der Abfassung des Entschlusses bezieht: so ist eine Bosheitssünde nach diesem Begriffe unmöglich. Wenn gesündigt wird, so ist in dem Moment des Sündigens iene Vorstellung verschwunden. Sie würde aber bey mehrerer Würksamkeit des sittlichen Princips länger fortgedauert, und die Sünde selbst verhindert haben. Genau genommen scheinen also Bosheitssünden und Nachlässigkeitssünden nicht specifisch, sondern nur dem Grade nach verschieden zu seyn.

§. 345.

Nachlässigkeitssünden.

2) Mittelbarerweise; wenn ich ohne Kenntniß, oder ohne gegenwärtiges Bewußtseyn des Gesetzes, oder nach einer unrichtigen Kenntniß und mangelhaften oder gänzlich fehlenden Beurtheilung des vorliegenden Falles gesetzwidrig handle — weil ich ehedem, aus Mangel an gehöriger Achtung fürs Gesetz, nicht Fleiß genug angewendet habe, um die Forderungen der Pflicht (der sittlichen Gesetze), ihr Objekte, so weit sie in meiner Sphäre liegen, und ihr Verhältniß zu einander richtig, bestimmt, gewiß und lebhaft zu denken, und diese Gedanken in würksamer Geläufigkeit zu erhalten. Nachlässigkeitssünden, *peccata culposa*,

§. 346.

§. 346.

Sünden aus Unwissenheit, Unbesonnenheit, Unachtsamkeit und Uebereilung.

Die Nachlässigkeitssünden geschehen

a) aus vermeidlicher Unwissenheit oder unrichtiger und unvollständiger Kenntniß *) des angewandten Gesetzes, welches auf den gegenwärtigen Fall sich bezieht; wofern die vollkommnere Kenntniß des Gesetzes bey vorheriger Erfüllung meiner Pflichten möglich gewesen wäre, wenn also die Unwissenheit in einer Verachtung oder eingeschränkten Achtung für Moralität und nicht in etwas anderm gegründet war.

Eine Unwissenheit oder eine mangelhafte und unrichtige Kenntniß heißt aber unvermeidlich, wenn sie lediglich von andern, als moralischen Ursachen herrührt.

Ein Fehler aus unvermeidlicher Unwissenheit ist keine Sünde, weil ihm die Immoralität fehlt.

b) Sünden aus Unbesonnenheit; wenn ich darum fehle, weil die Vorstellung des erkannten Gesetzes in seiner bestimmten Anwendung nur ietzt, da ich eben ihm gemäß handeln sollte, nicht zum deutlichen und lebhaften (würksamen) Bewußtseyn kommt, und mich

*) Welches immer wieder auf Unwissenheit hinausläuft und darinn gegründet ist.

mich also auch im Handlen nicht leitet, wovon die Ursache in einem ehemals unterhaltenen Mangel an Achtung für das Gesetz liegt, die mich bestimmt haben sollte, mehr Aufmerksamkeit auf diese Vorstellung zu verwenden, und ihr Erwachen im Bewußtseyn durch Uebung zu vermehren.

Wenn aber die Nichterinnerung an das Gesetz keine Folge von Mangel an Achtung für dasselbe, sondern lediglich von meiner Eingeschränktheit und von unverschuldeten Umständen ist, wenn ich also keine Pflicht dabey verletzt habe, so ist eine dergleichen unbesonnene Handlung ein Fehler, aber keine Sünde, weil keine immoralische Gesinnung ihr zum Grunde liegt.

c) Sünden aus *Unachtsamkeit auf die Handlung und ihre Gegenstände*, oder auf die Verhältnisse, worinn ich war, aus unvollständigem, undeutlichem und unrichtigem Bewußtseyn von dem Stoff des Handlens, oder von meiner Sphäre — wenn eine größere Achtung für meine Pflicht mich zu mehrerer Aufmerksamkeit würde bestimmt haben. Denn wenn der Mangel an moralischer Gesinnung nicht Schuld war an diesem Zustande, wenn er lediglich von andern nicht moralischen Ursachen abhieng, so war der Fehler aus Unachtsamkeit keine Sünde.

d) Sünden der *Uebereilung im Urtheile*, wenn ich bey richtiger Kenntniß und gegenwärtiger Vorstellung des Gesetzes sowohl, als der Handlung, nur im Urtheile *unrichtig* subsumir-

sumirte, weil die Vorstellungen nicht deutlich und geordnet genug waren, um richtig behandelt zu werden, weil ich die Funktion der Urtheilskraft übereilte und vor der nöthigen Vergleichung ausführte, aus Mangel an Achtung für meine Pflicht. Denn wenn ich bey aller Achtung für Moralität dennoch den Entschluß in so kurzer Zeit hätte fassen und ausführen müssen; wenn ich bey aller pflichtmäßigen Anstrengung dem Urtheile keine größere Vollkommenheit hätte geben können, wegen nichtmoralischer, innerer und äusserer Hindernisse: so ist meine Uebereilung ein schuldloser Fehler, Versehen und keine Sünde.

Die unrichtige Subsumtion, woraus immoralische Handlungen entspringen, ist nur dadurch möglich, daß sich im Moment des sittlichen Urtheils, eine oder einige von dem zur Abfassung des Urtheils erforderlichen Vorstellungen, z. B. von dem Gesetze, oder von dem Handlungsfall und seinen Bestimmungen verdunkelt, oder verwirrt und verfälscht, oder daß die Phantasie unvermerkt falsche Begriffe unterschiebt. Jede Sünde, die von Uebereilungen des Urtheils herrührt, läßt sich also auf eine der drey vorher erklärten Arten von Nachlässigkeitssünden zurückführen.

§. 347.

Mißverständnisse.

Diese Unterscheidung zwischen Bosheitssünden und Nachlässigkeitssünden und ihren verschiedenen Arten (§. 344—346.) ist nicht nur in der menschlich-

lichen, sondern überhaupt in der eingeschränkten vernünftigen Natur gegründet, und ihr angemessen.

Versteht man aber 1) unter Bosheitssünden solche illegale Handlungen, die in der Absicht begangen wurden, um das anerkannte moralische Gesetz zu übertreten, so ist der Begriff von dergleichen Sünden widersprechend. Er setzt einen positiv bösen, d. h. einen solchen Willen voraus, der der Moralität direkt entgegen steht. Er hebt also den Begriff eines praktisch vernünftigen Wesens auf, das sich nicht seiner Vernunft und ihres Gesetzes, als seines eignen, bewußt seyn kann, mit dem Vorsatz, es als sein Gesetz zu übertreten. Wenn es fehlt und vernunftwidrig handelt, so fehlt es nur als ein freyes und zugleich sinnliches Wesen, indem es ein anderes Gesetz befolgt, um dieses zu befolgen, nicht um ein anderes zu verletzen. Die Gesetze der Vernunft aber und der Sinnlichkeit sind sich nicht unmittelbar widersprechend, so, daß ein eigner Trieb vorhanden wäre, um der Unvernunft willen, unvernünftig zu handlen, sondern nur zufällig widerstreitend. Es wird also niemand anders, als durch ein anderes Interesse bestimmt, das sittliche Interesse oder seine Pflicht zu vernachlässigen. *Nemo mentitur*, nemo peccat *frustra*.

Versteht man 2) unter Nachlässigkeitssünden solche gesetzwidrige Handlungen, wo nur, ietzt oder ehemals der gehörige Fleiß oder die Anstrengung der Kräfte versäumt worden, we-

gen gewisser Hindernisse, welche die Sinnlichkeit — ietzt während des Handels, oder ehedem — dem Verstande oder dem Willen legte: so lassen sich alle Sünden ohne Unterschied unter diesen Begriff bringen. Sie fliessen alle aus einem negativ bösen oder limitirt gutem Willen, der dem Guten nicht direkt entgegen steht, sondern nur ein geringerer Grad der Würksamkeit des an sich guten Willens ist.

§. 348.

Formale, Materiale der Sünden.

Formal, (wenn man auf das Wesentliche, den Bestimmungsgrund, sieht) giebt es nur Eine Sünde d. i. eine Handlung, welche der Achtung nicht hinlänglich entspricht, die ein endliches Vernunftwesen dem Sittengesetze schuldig ist. Material oder wenn man auf das Obiekt sündlicher Handlungen Rücksicht nimmt, giebt es so verschiedene, als materiale Gesetze und Pflichten vorhanden sind, welche dadurch verletzt werden z. B. einfache, zusammengesetzte u. s. w.

§. 349. a.

Gröse der Sünden.

1) Der Form nach und an sich selbst sind sich alle Sünden einander gleich, weil iedes verletzte moralische Gesetz so heilig und praktisch unverletzlich, wie das andere ist.

Cic.

Cic. Paradox. 2. 3. Una virtus est consentiens cum ratione et perpetua constantia. Nihil huic addi potest, quo magis virtus sit; nihil demi, ut virtutis nomen relinquatur. — Sequitur igitur, ut etiam vitia sint paria, siquidem prauitates animi recte vitia dicantur. Atqui quoniam pares virtutes sunt, recte etiam facta, quando a virtutibus proficiscuntur, paria esse debent; itemque peccata, quoniam e vitiis manant, sint aequalia necesse est. — — *Jesuitische* Peccatilla!

§. 347. b.

2) Subiektiv sind die Sünden an Größe verschieden. Je weniger Achtung fur Moralität eine illegale Handlung verräth, desto größer ist die Sünde.

Je mehrere obiektive und subiektive Aufforderungen zur Thätigkeit der moralischen Vernunft und zum vernünftigen Gebrauche der übrigen Kräfte, und ie weniger Hinderungen derselben vorhanden waren; ie mehr moralische Thätigkeit also möglich und erforderlich, und ie weniger deren würklich vorhanden war: desto geringer ist die Achtung für Pflicht; desto größer die Sünde.

Je innerlich größer die Pflicht ist d. i. auf ie mehrere und höhere Gesetze sie sich gründet; ie nähere und gewissere Beziehungen die Handlung auf das höchste Gesetz hat, desto grösser ist die Sünde. Denn eine desto grössere Anwendung der Vernunft oder der Freyheit wurde in diesem Falle erfordert, und gleichwohl nicht geleistet.

Je leichter die Pflicht zu erfüllen war, desto größer ist die Sünde, wodurch sie verletzt ward; denn ein desto geringerer Grad von Selbstthätigkeit wäre hinreichend gewesen, um ihr Gnüge zu thun, und dieser war nicht einmahl vorhanden.

Je leichter eine Sünde zu vermeiden war, desto größer ist sie. Denn um so geringer muß die vorhandene Würksamkeit der Vernunft seyn, die nicht einmahl diese Sünde verhinderte.

Bey Handlungen, welche (material betrachtet) größer d. h. deren Folgen größer, ausgebreiteter und merklich fortdauernder sind, beweißt die Nichtanwendung der vernünftigen Thätigkeit, der Ueberlegung und der Selbstbeherrschung des Willens, einen größeren Mangel an Achtung für das Sittengesetz. Bloß in dieser Hinsicht, also nur in wie weit diese Folgen moralisch erkennbar und zur Zeit des Handlens vorstellbar waren für das handelnde Wesen, kommt auch die Größe der Folgen bey Bestimmung der Größe einer Sünde mit in Anschlag. Ausserdem nicht.

Gemeiniglich hält man Bosheitssünden (§. 344.) allgemein für größer als Nachlässigkeitssünden, weil der Mangel an Achtung bey den letztern in die entferntere vergangene Zeit fällt, und daher (optisch) kleiner erscheint, als bey den erstern. Allein dieser Grund ist lediglich subiektiv, in der Anschauung des innern Sinnes. Die reine Vernunft kann ihn nicht obiektiv anerkennen. In ihrem Urtheil kann eine Nachlässigkeitssünde größer seyn, als eine Bosheitssünde, wenn iene vielleicht einen größern Mangel an Achtung für die Pflicht verräth.

§. 350.

§. 350.

Unschuldige Handlungen.

Eine Handlung kann in einer Rücksicht, in Beziehung auf einige Gegenstände, Verhältnisse und Folgen, Moralität, in einer andern keine haben; in Bezug auf einige materiale Gesetze legal, auf andere illegal, auf einige moralisch, auf andere immoralisch seyn.

Eine Handlung, oder ein vernünftiges Wesen, welches sie ausübt, ist unschuldig, d. i. weder moralisch, noch immoralisch, wenn und sofern keine innere oder äussere Möglichkeit (z. B. Gelegenheit, Einsicht, Erinnerung) auf gewisse Art moralisch zu handlen überhaupt, oder für den einen bestimmten Fall vorhanden war.

§. 351.

Sündfähigkeit, Sündhaftigkeit.

Der allgemeine subiektive Grund von der Möglichkeit zu sündigen überhaupt, heißt Sündfähigkeit, moralische Schwäche; der subiektive zureichende Grund würklicher Sünden überhaupt heißt Sündhaftigkeit, moralisches Verderben.

Die Endlichkeit eines vernünftigen Wesens, die wesentliche Eingeschränktheit seiner vernünftigen Natur durch die sinnliche, macht die an sich unverschuldete, von Freyheit unabhängige Sündfähigkeit desselben aus.

In dem würklichen Daseyn solcher sinnlichen Begierden, und Verabscheuungen, welche die vernünftige Thätigkeit nach moralischen Gesetzen einschränken, besteht die iedesmahl selbstverschulden, von Freyheit abhängige, Sündhaftigkeit. Das Verhältniß der sinnlichen Triebe zur Vernunft, dieselbe einschränken zu können, weil sie nicht nothwendig damit übereinstimmen, macht uns sündfähig; das Verhältniß solcher Neigungen (aufgeregter Triebe) und Leidenschaften, die in Absicht auf ihren Gegenstand oder in Ansehung ihrer Stärke ausgeartet sind, zu der Vernunft und zu dem freyen Willen macht uns sündhaft.

Vergl. Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, oder: über das radicale Böse in der menschlichen Natur.

§. 352.

Die Gründe der Möglichkeit zu sündigen z. B. heftige Triebe, natürlicher Hang zu gewissen Handlungen, die nicht immer moralisch recht sind — hängen nicht von der Freyheit eines vernünftigen Wesens, oder von dem unterlassenen Gebrauch ihres selbstthätigen Vermögens ab, sondern sie sind da, ohne daß das vernünftige Wesen sie hätte hervorbringen oder auch nur ihr Daseyn verhindern können. Ihre Würkungen sind an sich und in Beziehung auf das Vernunftgesetz zwar gesetzlos (nicht durch das Gesetz bestimmt), aber weder gesetzwidrig, noch immoralisch. Sündfähigkeit kann nicht zugerechnet werden.

Der

Der Grund des würklichen Sündigens besteht, ausser den Gründen der Möglichkeit, oder den sinnlichen Antrieben, in der möglichen und dennoch unterlassenen vernünftigen Selbstthätigkeit der sündigenden Person, den Erfolg jener Gründe zu verhindern. Die Gründe der Möglichkeit zu illegalen Handlungen werden nur hierdurch Gründe einer würklichen Sünde. Sündhaftigkeit ist also der Zurechnung fähig. Wenn also in aller Rücksicht keine moralische Selbstthätigkeit der Vernunft möglich, oder wenn der entgegengesetzte Grund einer gesetzlosen Handlung schlechterdings, selbst durch die höchst mögliche Anwendung der vernünftigen Kraft unüberwindlich war, so war die Handlung illegal, aber nicht unmoralisch, keine Sünde.

In concreto ist dieser Satz nur auf ganz kleine Kinder und auf Wahnsinnige mit Sicherheit anwendbar.

§. 353.

Laster, Lasterhaftigkeit.

Der subiektive Grund von der Würklichkeit einer Sünde, (Sündhaftigkeit §. 352.) sofern er durch unterlassene Selbstthätigkeit der Vernunft ein Uebergewicht über den subiektiven Grund der moralischen Handlungsweise in Fällen einer gewissen Art, oder in Bezug auf gewisse Gegenstände erlangt hat, heißt ein Laster. Das Laster gründet sich also in einer fortgesetzten Pflichtverletzung und Verachtung in Absicht auf gewisse Handlungsfälle, in einer anhaltenden Nachsicht gegen die Würksamkeit gewisser sinnlichen Triebe, anstatt sie der Vernunft

unterzuordnen; es offenbart sich durch ein regelmäßiges Sündigen in Fällen gewisser Art.

Wenn sich dieses Uebergewicht auf alle Arten von Fällen erstreckt: so legt man dem Subiekte Lasterhaftigkeit bey. Ihr Grund ist eine allgemeine Vernachlässigung des moralischen Vernunftgebrauchs in Ansehung aller sinnlichen Reize; die Folge, eine zur Gewohnheit werdende allgemeine Illegalität und Immoralität.

Jede Neigung und Begierde macht sündfähig; ieder unordentliche Affekt sündhaft; iede unordentliche Leidenschaft (Disposition zu einem Affekt) macht lasterhaft. — Bösartigkeit des Gemüths aus Instinkt kann nur in uneigentlicher Bedeutung Laster heissen.

§. 354.

Formale, Materiale des Lasters.

Das Laster und die Lasterhaftigkeit, ist eine nicht nur illegale, sondern auch immoralische Denkungs- und Sinnesart. Weil es wesentlich nur Ein (formales) Gesetz, und nur Eine (formale) Tugend giebt, so giebts auch nur Ein wesentliches Laster — herrschender Mangel an Achtung (Verachtung) für das Gesetz, der seiner Natur nach allgemein ist. Nach Verschiedenheit der natürlichen Dispositionen und angewöhnten Neigungen offenbart es sich aber auf verschiedne, mehr einzelne oder mehr allgemeine Art, und erscheint bald als dieses oder ienes (material verschiedene) Laster, bald als eine allgemeine Lasterhaftigkeit.

§. 355.

§. 355.

Größe des Lasters.

Subiektiv, als Fertigkeit, ist ein Laster um so größer, für ie mehr Fälle einer gewissen Art es den zureichenden Grund in sich enthält, zu sündigen; ie ein geringrer, äusserer, sinnlicher Anreiz erforderlich ist, um die legale Handlungsart zu verhindern, und die moralischen Vorstellungen unwürksam zu machen. Denn eine desto geringere Würksamkeit muß die moralische Vernunft haben.

Obiektiv ist ein Laster um so größer, ie gröſser die Sünde ist (material betrachtet), wozu dasselbe den Grund in sich enthält; ie stärker die moralischen Gründe sind, denen die Sinnlichkeit das Gegengewicht hält. Denn um so geringer ist die Würksamkeit, welche in diesem Falle die Vernunft äussert. Die Größe der Sünde ist aber nicht schlechthin nach ihrem Gegenstande oder ihren Folgen, sondern nach den obigen Grundsätzen (§. 348.) zu bestimmen.

Extensiv ist die Lasterhaftigkeit um so größer, auf ie mehrere Arten von Fällen sich der zureichende Grund zu sündigen erstreckt; ie größer die Zahl, die Stärke, die Ausartung der Leidenschaften ist.

Moralisch ist das Laster, so wie die Lasterhaftigkeit, um so größer, ie mehr Antheil die Selbstthätigkeit, oder vielmehr die Unterlassung der möglichen und pflichtmäßigen Selbstthätigkeit an dem Daseyn und an dem

bestimmten Einflusse der subiektiven Hindernisse der Moralität hat.

Von Imputation, Vergeltung und Gewissen.

§. 356.

Moralisches Verdienst, Schuld.

Nach dem Urtheile der reinen Vernunft gründet sich auf die moralische Gesinnung und Handlungsweise einer Person ihr höchster Werth; nach eben diesem Urtheil beruht der Unwerth einer Person d. i. der Mangel des Werthes auf der Untugend, oder dem Mangel aller sittlicher Gesinnung; beruht der negative Werth (merum negativum) auf dem Daseyn unsittlicher Gesinnungen, die sie durch ihre Handlungen verräth. Jener Werth heißt moralisches Verdienst; der Mangel des Werthes, Verdienstlosigkeit (demeritum); dieser positive Unwerth — moralische Schuld.

Diesen Werth oder Unwerth gründet die Vernunft nicht auf vorausgesehene sinnlich angenehme Folgen der Sittlichkeit, oder sinnlich widrige Wirkungen der Unsittlichkeit; sondern sie legt ihn der sittlichen oder unsittlichen Denkungsart unmittelbar und unbedingt bey. Das Mißlingen eines edlen Unternehmens und der heilsame Erfolg, den eine boshafte Handlung nach sich zieht, ändert dieses Urtheil nicht ab, entzieht dem Werthe des Gutes nichts, ertheilt dem innerlich Bösen keinen Werth.

§. 357.

Vernünftige Billigung, Mißbilligung überhaupt.

Nicht iede Mißbilligung der Vernunft bestimmt Schuld; nicht iede Billigung Verdienst. Auf eine eingeschränkte Weise billigt sie iede, auch nur empirische und unvollkommene Anwendung ihres Vermögens, iede zweckmäßige Art zu handlen d. i. ieden Beweiß von Geschicklichkeit (Kunst) und von Klugheit; eben so tadelt sie iede Handlungsweise, die eine Vernachläßigung, einen vermeidlichen Mangel ihres Gebrauchs verräth oder doch zu verrathen scheint. Wir haben ein der Achtung analoges Gefühl für richtige Einsicht, Kunst, Geschicklichkeit und Klugheit.

§. 358.

Absolute Billigung.

Uneingeschränkt, allgemein und unbedingt billigt sie nur dasienige, was mit dem vollkommensten, reinen Gebrauche und mit dem höchsten (praktischen) Zweck ihres Vermögens übereinstimmt — Moralität; mißbilligt und tadelt sie nur dasienige, was ihrem höchsten Zwecke und ihrem reinen, vollkommensten Gebrauche und Gesetze widerstreitet — Unsittlichkeit.

§. 359.

Verdienst, Schuld in uneigentlicher Bedeutung.

In uneigentlicher Bedeutung, legt man auch einem Künstler, Gelehrten, einem geschick-

schickten und klugen Menschen, überhaupt einem jeden, der irgend worinn Verstand und Vernunft bewiesen, und etwas zweckmäßiges zu Stande gebracht, oder auch nur versucht hat, Verdienst; jedem zwecklosen oder zweckwidrigen Benehmen dagegen Schuld bey. Die Vernunft billigt oder mißbilligt überall alles, wobey sie selbst würksam oder unwürksam war.

Vergl. Th. Abbt vom Verdienste.

§. 360.

Die Vernunft, die allen Werth bestimmt, kann keiner Sache und keiner Handlung einen Werth beylegen, als in Bezug auf sich selbst und auf ihre eignen Gesetze. Der unmittelbare, höchste und absolute Werth kommt ihr allein und ihren reinen Handlungen zu; alles andere hat nur in sofern Werth, als es mit ihren Zwecken übereinstimmt. Ihr eigner Werth ist unendlich; der Werth eines vernünftigen Wesens richtet sich nach dem Grad von Würksamkeit seiner Vernunft, welcher erscheint. Nur solche Handlungen, die von ihrer eignen reinen Thätigkeit abhängen, haben unbedingten Werth; sofern sie nicht ihre eigne Thätigkeit darinn zeigt, haben sie Unwerth.

§. 361.

Obiekt dieser Werthbestimmung.

Was schlechterdings, oder bedingt nothwendiger Weise von keiner reinen Thätigkeit der Vernunft abhän-

abhängen kann, das beurtheilt ein vernünftiges Wesen, sofern es diese Unmöglichkeit einsieht, nicht nach dem reinen Vernunftgesetze; es ist kein Gegenstand derselben. Der einzige Gegenstand der Werthbestimmung eines vernünftigen Wesens ist alles dasjenige, was einer Bestimmung durch reine Vernunft in aller Rücksicht fähig ist, oder war, und was diese Bestimmung entweder würklich empfängt und empfangen hat, oder nicht.

An sich ist — vermöge der absoluten Willensfreyheit — iede willkührliche Handlung der Bestimmung durch Principien der reinen praktischen Vernunft fähig.

§. 362.

Unendliches Verdienst.

Der Werth der Moralität ist an sich unendlich; eben so der Werth eines vernünftigen Wesens, das dieselbe uneingeschränkt besitzt und äussert. Dieß ist nur bey dem unendlichen Wesen, der Gottheit, möglich. Ihr allein kommt daher ein unendliches Verdienst zu, kein Mangel des Verdienstes (demeritum) und keine Schuld.

§. 363.

Endliches Verdienst.

Ein endliches Vernunftwesen kann den unendlichen Werth seiner Vernunft in keinem Zeittheile voll-

vollständig offenbaren, sondern es mischen sich in die Aeusserungen seiner rein vernünftigen Thätigkeit auch andere Erscheinungen ein, die von der Würksamkeit seines nichtvernünftigen (sinnlichen) Begehrungsvermögens abhängen, und seine moralische Würde einschränken. Sein Verdienst kann nur endlich, es kann nicht ohne alle Verdienstlosigkeit seyn; es hat Gränzen und Stufen, wie die Würksamkeit seiner Vernunft. Seine Handlungsweise und Gesinnung ist nicht durchaus allgemeingesetzmäßig, wie die Göttliche.

§. 364.

Unendliche Schuld.

Nur alsdann, wenn es möglich wäre, daß ein reines Vernunftvermögen überall und gänzlich unwürksam bliebe, ohnerachtet kein bedingt nothwendiges Hinderniß seine freye Selbstthätigkeit einschränkte — nur alsdann wäre eine unendliche Schuld (absolute Verdienstlosigkeit und Nichtswürdigkeit) eines endlichen Wesens möglich. Allein diese Voraussetzung ist widersprechend, weil in dem angenommenen Falle gar kein Grund vorhanden wäre, diesem Wesen ein reines Vernunftvermögen beyzulegen; dann wäre es aber gar kein Subiekt, weder der Schuld noch des Verdienstes. Keinem endlichen Wesen kommt also eine unendliche Schuld, d. i. ein selbstverschuldeter Mangel alles sittlichen Verdienstes, oder aller vernünftigen Würksamkeit zu, so wenig als gränzenloses Verdienst.

§. 365.

Innerer Werth oder Unwerth ist unübertragbar. Es ist widersprechend zu denken, daß Verdienst oder Schuld von einem Vernunftwesen auf ein anderes ganz oder zum Theil übergetragen werde. Kein Wesen kann für das andere vernünftig, nichtvernünftig oder unvernünftig seyn.

Wenn der Werth der Tugend nur ein äusserer Werth wäre, den die äusseren Folgen, oder der willkührliche (von Vernunft unabhängige) Ausspruch eines Oberherrn und Richters bestimmten, wie den Werth der Dienstarbeiten: so könnte er allerdings von einem auf andre übertragen werden. Aeusserer Werth läßt sich ersetzen. Ein andrer kann das Gute bewürken, was iener unterließ, das Uebel gut machen, was dieser angerichtet hat. — Allein es ist kein zufälliges, äusseres, willkührliches Gebot, das moralische. Nicht ein Anderer, sondern wir selbst sind unsre Richter.

§. 366.

Grade des Verdienstes und der Schuld.

Die nach Graden bestimmbare Größe des sittlichen Verdienstes ist einerley mit der Größe der würklich bewiesenen Selbstthätigkeit der Vernunft im Verhältniß zu ihrer Möglichkeit. Die Größe der moralischen Schuld richtet sich nach dem Verhältniß, worinn die würklich bewiesene Unthätigkeit derselben zu der moralisch nothwendigen und natürlich möglichen Thätigkeit der Vernunft stehet. Vergl. §. 334. 349.

Je mehr moralische Selbstthätigkeit eine erfüllte Pflicht erforderte, um erfüllt zu werden; ie mehr innere und äussere Hindernisse überwunden werden mußten, um sie zu erkennen und auszuüben; ie weniger Begünstigung die pflichtmäßige Handlung oder Unterlassung von aussen, von den Neigungen, der zufälligen Gewöhnung und von den äussern Umständen empfieng; desto mehr moralischer Werth, desto höheres Verdienst.

Je größer die verletzte Pflicht; ie größer die Verletzung derselben (oder die Sünde obiektiv betrachtet); ie weniger Selbstthätigkeit erforderlich war, sie zu erkennen und auszuüben; ie weniger äusserer Reitz und Anlaß zur Sünde, ie mehr und größere Begünstigungen für die gegenüberstehende Pflicht im Temperament, der Gewöhnung und den äussern Verhältnissen vorhanden waren — desto mehr moralischer Unwerth, desto größere Schuld.

§. 367.

1) Die Größe der guten oder bösen Folgen, die aus einer Handlung entspringen, erhöht an sich selbst weder das Verdienst noch die Schuld der Handlung, wovon sie abhängen; sondern nur in sofern, als dieser Umstand auf die obiektive Größe der Pflicht und ihrer Uebertretung oder auf die subiektive Leichtigkeit oder Schwürigkeit ihrer Ausübung, und diese wieder (nach dem vorigen §.) auf die Moralität der Handlung einfließt.

Eine

Eine Handlung kann gar keine merklichen Folgen, und nicht desto weniger ein hohes sittliches Verdienst oder große Schuld haben z. B. eine innere Handlung, die sich auf Gott bezieht, oder ein fruchtloser, obgleich redlicher und weise angelegter Entwurf zu einem wohlthätigen Unternehmen.

Eine andere Handlung kann große, ausgebreitete, dauerhafte — wohlthätige oder verderbliche — Folgen haben, und demohngeachtet gar kein oder ein geringes inneres Verdienst, gar keine oder nur eine geringe innere Schuld haben.

(Aeusseres Verdienst wird nach dem Erfolg gemessen, um nicht nur Redlichkeit der Gesinnung, sondern auch Kultur des Talents, als gemeinnützige Eigenschaften eines Gliedes der menschlichen Gesellschaft zu befördern).

2) Selbst der unmittelbare Erfolg oder Nichterfolg einer moralischen Bestrebung, um eine äussere Handlung hervorzubringen, giebt an und für sich weder einen Werth noch Unwerth; diese hängen lediglich von dem Grade der vernünftigen Selbstthätigkeit ab, welche bewiesen wird. Größere Einschränkungen von aussen, d. i. von allem demjenigen, was nicht Vernunft ist, von Temperament, Sinnlichkeit, unverschuldeter Verwöhnung an eine schädliche Sinnesart, mächtigen Reitzen der Aussendinge u. d. gl. vermindern zwar den Erfolg, aber nicht den innern Werth des sittlichen Strebens. Der größere

Erfolg, sofern er von geringern äussern Hindernissen, oder sogar von zufälligen Begünstigungen abhängt, giebt der Handlung keinen höhern moralischen Gehalt und Werth.

Die äussere Handlung ist das Resultat von der innern Würksamkeit der Vernunft und der übrigen Kräfte. Die Größe, Menge und Stärke der Hindernisse schränkt zwar die Vollkommenheit der Handlung, aber nicht ihren sittlichen Werth ein. Von zwey Menschen, deren einer jachzornig, der andere sanftmüthig erscheint, kann der erstere vielleicht mehr moralische Sanftmuth besitzen, als der zweyte. Dieser ist es vielleicht mehr durch Natur, jener durch Freyheit.

§. 368.

Wir unterscheiden daher an einer (z. B. menschlichen) Handlung dreyerley:

1) Die äusserlich erscheinenden Würkungen; diese werden dem vernünftigen Wesen zugerechnet, in sofern sie von innerlichen Gemüthszuständen abhängen.

2) Die innerlichen Erscheinungen, als Empfindungen; Anschauungen; Vorstellungen der Einbildungskraft, das Erinnern und Vergessen; Unwissenheit, Irrthümer des Verstandes; Gefühle der Lust und Unlust; Begierden und Verabscheuungen in verschiedenen Richtungen und Graden. Diese innern Erscheinungen

gen oder das Nichtdaseyn derselben hängen nun ab

theils von Ursachen, die gänzlich ausser unsrer Gewalt liegen, und sich durch keine selbstthätige Bemühung der Vernunft anders bestimmen lassen. Sie sind Glieder einer Kette von Caussalverhältnissen, wovon kein einziges bestimmendes Glied der möglichen Bestimmung durch freyen Vernunftgebrauch unterworfen ist;

theils von freyer Selbstthätigkeit oder von Unterlassung derselben, in sofern sie gleichwohl möglich war, wodurch z. B. einige Vorstellungen belebt, einige Vorstellungsreihen verfolgt, andere eben dadurch verdunkelt, das Entstehen gewisser Gefühle, Begierden und Verabscheuungen verhindert, andere dagegen erzeugt, und auf diese Art gewisse äussere Handlungen hervorgebracht werden konnten.

Das erste ist weder moralisch noch immoralisch, sondern natürlich und nach sinnlichen Naturgesetzen mechanisch bestimmt und nothwendig; es lag ausser der Sphäre der möglichen Bestimmung durch Würksamkeit der Vernunft. Das andere hat Moralität.

3) Die mögliche, und entweder ausgeübte oder unterlassene Selstthätigkeit der Vernunft, alle innere oder äussere Erscheinungen moralisch zu ordnen und zu bestimmen. Hiervon hängt unmittelbar und zunächst die Verdienstlichkeit oder Verschuldung ab.

Das bloße Nichtseyn der Schuld, ist Unschuld (§. 350.), z. B. wenn moralische Selbstthätigkeit der Vernunft nicht würklich, aber auch nicht möglich war bey einer Handlung.

§. 369.

Moralische Zurechnung.

Die Handlung, wodurch die Vernunft den innern Werth oder Unwerth einer Handlung und ihres Urhebers bestimmt, die Entscheidung über Schuld, Unschuld und Verdienst einer Handlung oder eines handelnden Vernunftwesens heißt moralische Zurechnung, Imputation.

§. 370.

Daß die Vernunft alles, und zwar nach ihrem eignen höchsten Gesetze richtet und würdigt, ist ein Naturgesetz der Vernunft, das wir als Faktum kennen (§. 360.), ohne die Möglichkeit durch Gründe erklären zu können.

Die Erklärung davon wäre einerley mit der Auflösung der Frage: wie ist Vernunft möglich, als praktisches Vermögen? Als Vernunft, als oberstes Vermögen, muß sie alles nach ihrem eignen Gesetze beurtheilen, oder sie müßte sich ihrer eignen Natur entäussern; welches unmöglich ist.

§. 371.

Zurechnendes Urtheil.

Ein **zurechnendes Urtheil** enthält zweyerley:

1) daß eine Handlung der freyen Bestimmung durch moralische Vernunft fähig sey, oder gewesen sey.

2) daß und wie weit sie durch moralische Vernunft würklich bestimmt, oder nicht bestimmt worden sey.

Jenes heißt **Zurechnung der That** überhaupt, und betrift die Zurechnungsfähigkeit (imputatiuitas); dieses **Zurechnung zur Schuld oder zum Verdienst.**

§. 372.

Zurechnung der That.

Zugerechnet wird einem vernünftigen Wesen alles dasienige, was

1) durch Vernunft bestimmt werden konnte *) und sollte. Das **Sollen** wird aus dem moralischen Vernunftgesetze, das **Können** nach dem Verhältniß der absoluten Freyheit zu Naturgesetzen beurtheilet. Man setzt voraus, daß es

*) Nach der Voraussetzung.

in unsrer Macht steht, iede willkührliche Handlung durch Freyheit der Vernunft gemäs zu bestimmen.

2) was würklich durch Vernunft bestimmt worden, oder nicht worden. Diese Kenntniß wird aus der Erfahrung geschöpft.

Wir denken uns (unsrer discursiven Denkungsart gemäß) zu iedem zurechnenden Urtheile (als dem Schlußsatz) zwey Reihen von Vordersätzen, wovon die Eine bis auf ein allgemeines Sittengesetz, die andre auf ein Naturgesetz der Freyheit zurückgeht, und den Obersatz herausbringt; der Untersatz aber ein einzelner Satz ist, welcher die Handlung unter das doppelte Gesetz der Natur (als möglich) und der Pflicht (als nothwendig) subsumirt.

§. 373.

Sowohl die Zurechnungsfähigkeit, als das würkliche Verdienst und die würkliche Schuld, hat nach unsrer eingeschränkten Vorstellung, die wir davon haben, Grade. Denn die Vernunft konnte in dem einen Falle mehr als in dem andern würken; sie war bey gleicher Möglichkeit (welche vorausgesetzt wird) mehr oder weniger würksam.

§. 374.

Reinvernünftige, empirische Zurechnung.

Anders ist die Zurechnung beschaffen, wenn ein rein vernünftiges und unendliches Wesen sie ausübt; anders,

anders, wenn sie von einem eingeschränkten, sinnlichen Vernunftwesen vorgenommen wird. Jene geschieht nach reinen vernünftigen, diese nach empirischen Begriffen und Maximen.

§. 375.

1) In dem Urtheile der unendlichen reinen Vernunft oder der Gottheit hat

a) iede Handlung eines vernünftigen Wesens innern Werth, sofern sie durch reine Vernunftgründe bestimmt ist. §. 360.

b) Dieser Werth ist vollkommen gleich der Größe der vernünftigen Thätigkeit. §. 360. 366.

c) Diese Größe wird von der vollkommensten Intelligenz nicht geschätzt nach der Größe der äussern Handlungen, die durch Hindernisse eingeschränkt, oder durch äussere Umstände und Vortheile erweitert seyn kann, sondern durch sich selbst. §. 367. Num. 2.

d) Noch weniger nach der Größe des äussern Erfolgs, den eine Handlung durch die Umstände unterstützt, hervorbringt; durch sie verhindert, nicht hervorbringt, wenn auch die Handlung selbst in beyden Fällen dieselbe war. §. 367. Num. 1.

e) Eine geringere freye Würksamkeit der Vernunft hat weniger Verdienst; der gänzliche Mangel derselben gar keines.

f) Da die Gottheit auch die ausserhalb der Sinnenwelt vorhandenen, uns unbekannten Gründe und Hindernisse kennt, welche die vernünftige Würksamkeit einschränken: so rechnet sie die Folgen derselben der Vernunft nicht zu. §. 255.

g) Alle Immoralität eines endlichen Wesens gründet sich zwar zuletzt ihrer Möglichkeit nach auf diese (transscendenten) ausserhalb der Erfahrung liegenden, einschränkenden Bedingungen von der Selbstthätigkeit der Vernunft (§. 356.), welche die Gottheit kennt, und deren Folgen sie dem vernünftigen Wesen, das sie nicht selbst hervorgebracht hat, auf keine Weise zurechnet. Allein da die Würklichkeit einer immoralischen Handlung ausser der Bedingung ihrer Möglichkeit noch eine freye Caussalität voraussetzt, durch welche über den höchsten Bestimmungsgrund einer willkührlichen Handlung absolut entschieden wird: so giebt es in dem Urtheil des Unendlichen nicht nur verschiedene Grade des Verdienstes und also einen Mangel desselben, sondern auch eigentliche absolute (specifisch, mehr als dem Grade nach von höherm Verdienste unterschiedene) Schuld. Der Begriff von Schuld (im specifischen Gegensatz des Verdienstes) beruht seiner Realität nach auf dem Gedanken von Möglichkeit einer Vernunftwür-

würkung ohne Würklichkeit derselben; dieser Gedanke würde sich, wenn wir keine absolute Willensfreyheit voraussetzen dürften, sondern alle Handlungen von Naturbedingungen ableiten müßten, lediglich auf die Unwissenheit eines endlichen Wesens in Absicht auf die ausserſinnlichen Einschränkungen, welche iene Möglichkeit aufheben; auf den Mangel an bestimmter Kenntniß von der Gebrechlichkeit und Schwäche der individuellen Natur eines Menschen gründen. Die Gottheit sieht allerdings keine Möglichkeit da, wo wir öfters die Unmöglichkeit nicht einsehen können; mithin fällt in diesem Falle der Grund von der Zurechnung zur Schuld ganz und gar weg. Sie würde einen Mangel der Allwissenheit oder der Gerechtigkeit Gottes verrathen. Dieß bezieht sich aber blos auf nichtmoralische, der Freyheit gar nicht untergeordnete, Handlungen, die ein endliches Wesen vielleicht für frey, und wegen ihrer Illegalität, für unmoralisch handlen könnte.

h) Der bestimmte Werth einer Person wird von der Gottheit nicht geschätzt nach dem Grade von reiner Vernunftthätigkeit, der sich in einer einzelnen Handlung äussert, sondern im Ganzen ihrer lebendigen Existenz.

i) Nur der Unendliche weiß also unsern Werth, unsern Unwerth und unsre Schuld mit vollkommner Gerechtigkeit zu schätzen.

Höheres und niederes Verdienst, einen Grössenunterschied des Verdienstes, giebt es in dem Urtheil Gottes nur alsdann, wenn ein innerer Unterschied der Kraft, d. i. des Princips moralischer Thätigkeit in Absicht auf die Größe derselben bey endlichen Wesen da ist. Die äusseren Hindernisse können hier nicht in Betracht kommen. Derselbe Grund, der die blos nicht moralischen, von Freyheit unabhängigen, obgleich illegalen Handlungen von aller Schuld frey spricht, schließt auch die Unterscheidung der Grade des Verdienstes nach blos äusserlichen Gründen aus. Legale Handlungen, welche nicht von der Freyheit abhängen, geben gar kein Verdienst.

§. 376.

2) Das Urtheil einer sinnlich eingeschränkten (z. B. der menschlichen) Vernunft über den Werth der Handlungen und Personen in concreto (das Gewissen §. 400.)

a) hat zwar eben dasselbe Ideal der Beurtheilung vor Augen, das dem göttlichen Gericht zum Grunde liegt,

b) ohne iedoch die einzelnen Fälle gehörig darunter subsumiren zu können.

c) Wir rechnen uns selbst zum Verdienst an iede Handlung, wobey wir uns moralischer Gründe bewußt waren, ohne bestimmen zu können, wie viel Antheil andere, sinnliche

sinnliche Antriebe und empirische Beweggründe an der Würkung gehabt haben.

d) Wir erhöhen in unsrer Vorstellung das Verdienst, wenn starke sinnliche Antriebe überwunden werden mußten, ohne die oft verborgenen ebenfalls sinnlichen Gegenreize in genauen Anschlag zu bringen, welche der Vernunft den Sieg erleichterten, wo nicht gar allein denselben hervorbrachten.

e) Wir rechnen illegale Handlungen (oder die Unterlassung der gesetzmäßigen) zur Schuld an, wenn wir den Gebrauch der nicht angewandten Vernunftthätigkeit für möglich hielten. Wir halten ihn aber für möglich, wenn wir in den Zeitumständen keine Gründe der Unmöglichkeit entdeckten (vergl. z. B. Wahnsinn seyn würde). Wir schließen auch öfters von der Möglichkeit des Vernunftgebrauchs in gewissen Fällen (die wir aus der Würklichkeit kennen) auf Möglichkeit desselben in andern Fällen, die mit jenen einige Aehnlichkeit haben; wir schliessen von der Möglichkeit eines geringern Vernunftgebrauchs, der z. B. nöthig war, um klug und geschickt zu verfahren, auf Möglichkeit eines höhern Vernunftgebrauchs, der zum moralischen Handlen erfordert wird; wir kennen keine unsinnlichen Hindernisse der vernünftigen Würksamkeit, und bringen sie auch nicht in Anschlag. —

f) Eben so sprechen wir uns zuweilen wegen illegaler Handlungen schuldfrey, wo wir

wir doch allerdings schuldig sind, weil wir die Schwürigkeit mit der Unmöglichkeit, unsre Pflicht zu erfüllen, verwechseln.

g) Wir urtheilen über den Werth einer Person iedesmahl nur nach einem Theil ihrer Handlungen, die in der Erscheinung vorkommen. Den Werth oder Unwerth einer Person können und sollen wir eigentlich gar nicht bestimmen wollen. Unser Urtheil über die Person muß, um nicht ungerecht zu werden, sich nur auf Zeitumstände, und auf die vorgekommene Erscheinung einschränken.

h) Noch weit mehr entfernen wir uns von der Wahrheit und Gerechtigkeit, wenn wir ein Urtheil über Verdienst und Schuld eines andern wagen, dessen Natur, Beweggründe, Schwäche u. s. w. uns immer größtentheils unbekannt ist.

i) Ueber den obiektiven Werth der Handlung d. h. über ihre Gesetzmäßigkeit oder Gesetzwidrigkeit können wir richtig urtheilen nach dem reinen Sittengesetz; diese Beurtheilung muß auch in praktischer Absicht vollkommen seyn können. Für den subiektiven Werth haben wir zwar einen allgemeinen Maasstab (nehmlich, das Verhältniß der würklichen Vernunftthätigkeit zu der möglichen), aber einen solchen, den wir mit Sicherheit anzuwenden gänzlich unvermögend sind, weil wir das Verhältniß der Freyheit zur Natur nicht kennen.

§. 377.

§. 377.

Forum rationis purae, diuinum, conscientiae, externum.

Ein Forum heißt eigentlich diejenige Person (oder der Inbegriff mehrerer Personen, die aber doch nur Eine moralische Person ausmachen), welche Befugniß und Macht hat, über die Handlungen rechtskräftig zu urtheilen, d. h. nicht nur ihr Verhältniß zu dem Gesetz zu bestimmen, sondern auch die dem Gesetz angemessenen Folgen mit der Handlung zu verbinden. Wir unterscheiden

1) *Forum rationis purae* (§. 375.). Die reine Vernunft giebt das Gesetz und verknüpft zugleich in ihrem Urtheil die Folgen, deren der Beobachter oder Uebertreter desselben würdig ist.

2) *Forum diuinum*, das göttliche Gericht, stimmt mit dem Urtheil der reinen Vernunft überein, wovon der Begriff desselben abgezogen ist. Das Richtmaas ist in beyden Gerichten dasselbe.

3) Das Gericht des Gewissens (§. 376.) ist mit dem Gericht der reinen Vernunft nicht zu verwechseln, indem es zwar einerley Richtmaas mit demselben hat, die Anwendung desselben aber ohne vollständige Kenntniß des Gegenstandes, der Handlungen und Personen geschieht, welche beurtheilt werden. Eben um deswillen ist diese Anwendung iederzeit unvollkommen, öfters ungerecht, und von dem göttlichen Urtheil über die Handlungen unendlich verschieden. Der Maasstaab ist zwar richtig, aber

die

die Anwendung desselben, die Messung — unsicher und unrichtig. Das Gewissen ist aber doch in so fern ein Stellvertreter des göttlichen Gerichts in diesem Leben, als es ein Vermögen und unwillkührlicher Trieb ist, die Handlungen nach dem Sittengesetze zu beurtheilen, und das Bewußtseyn dieser Handlungen, dem Gesetz gemäß, mit innerm Vergnügen und Wohlgefallen, oder mit Schmerz und Mißvergnügen zu verbinden.

4) Das äussere Gericht (forum externum) kann blos Legalität oder Illegalität, Nützlichkeit oder Gefährlichkeit einer Handlung und Gesinnung beurtheilen; es kann und darf aber über den innern Werth oder Unwerth (Moralität, Immoralität) einer Handlung und ihres Thäters ganz und gar nicht entscheiden.

Anmerkung.

Die Vernachläßigung dieses Unterschiedes hat in die Grundsätze sowohl, als in die einzelnen Urtheile und Entscheidungen der Juristen, und besonders der Criminalisten über Verdienst und Schuld, Strafwürdigkeit, Schärfung und Milderung der Strafen u. dergl. viel Unsicherheit, Zwist, Verwirrung und Inconsequenz gebracht, die auf den Zweck bürgerlicher Einrichtungen einen höchst schädlichen Einfluß haben. Der Prädeterminismus setzte mehrere peinliche Rechtslehrer und Richter in die Verlegenheit, daß sie glaubten, mild er in einzelnen Fällen urtheilen zu müssen, als es im Allgemeinen mit dem Zweck des Staats verträglich war. Daher entstand eine Inkonsequenz und schädliche Ungleichheit im Verfahren, und subiektive Gefühle und einseitige Grundsätze entschieden. Wenn Moralität und Immoralität der Handlung kein Gegenstand einer gerechten,

rechten, menschlichen Beurtheilung sind, so darf diese bey der iuridischen Entscheidung gar nicht in Betracht kommen, und der Prädeterminismus kann weder eine gänzliche Aufhebung, noch auch nur Milderung der bürgerlichen Ahndung eines Verbrechens nothwendig machen. Zwangsmittel bleiben; sie beziehen sich auf Illegalität und ihren Grad; sie werden erhöht, wenn die sinnlich wahrnehmbare Quelle des Verbrechens in einer gefährlicheren, stärkeren, dauerhafteren und selbst durch entgegenwürkende Sinnenreize und Grundsätze, nicht zu besiegenden Neigung besteht — aber nicht um der grossern Unwurdigkeit und Immoralität willen, wovon solche Neigungen keinen bestimmt entscheidenden Beweiß abgeben, sondern weil der Zweck bürgerlicher Ahndung hier größere Zwangsmittel erfordert. Die Wörter Schuld, Moralität u. dergl. haben in iuridischem Gebrauche eine Bedeutung, die von der moralischen sehr verschieden ist, und es nach der Natur der Sache durchaus bleiben muß. Man vergl. unter andern:

(K. F. Hommel) Alexander von Joch, über Belohnungen und Strafen nach türkischen Gesetzen. Zweyte Ausgabe, Bayreuth u. Leipzig 1772.

Mendelsohn über das physisch und sittlich Gute; Berliner Monatsschrift 1784. Oktober.

Joh. Ludw. Eckardt Principia iuris naturalis de actionum moralitate, ad ius criminale adplicata. Ienae 1788.

J. B. Müller (Advokat im Altenburgischen) über den Maasstab der Verbrechen und Strafen. Jena 1789.

Hufelands Lehrsätze des Naturrechts. § 593. ff.

§. 378.

§. 378.

Positives, negatives Verdienst und Schuld.

In der empirischen Beurtheilung der Handlungen (§. 376.), wo man eigentlich nicht den subjektiven Gehalt, sondern nur ihre objektive Beschaffenheit erkennen, und darnach (also einseitig) ihren Werth bestimmen kann, legt man im Allgemeinen einen größern moralischen Werth bey

1) denjenigen Handlungen, welche sich unmittelbar auf eine von dem handelnden Wesen verschiedene Person (z. B. auf den Nebenmenschen) beziehen, weil man voraussetzt, daß zu diesen Pflichtleistungen weniger sinnliche und eigennützige Antriebe mitwürken. Gemeinnützige, mit Aufopferung verbundene Handlungen der Gerechtigkeit oder der Güte gegen andere Menschen heissen vorzugsweise verdienstlich. Der Einfluß feinerer Neigungen und Motive der Selbstliebe wird übersehen.

2) denjenigen Handlungen, wodurch ein moralischer Zweck positiv befördert wird, im Gegensatz von solchen, wodurch man blos unterläßt, dem sittlichen Zwecke Hindernisse in den Weg zu legen, oder wodurch man selbstgelegte Hindernisse wegräumt. Handlungen der Güte nennt man vorzugsweise verdienstlich, im Gegensatze von Erweisungen der Gerechtigkeit. Man nennt die würkliche Beförderung eines moralisch gebotenen Zwecks, wenn sie aus Pflicht geschieht, z. B. wenn ich aus Pflicht meine Kräfte cultivire, andern wohl-

thue — positives Verdienst; die Nichthinderung eines moralischen Zweckes, oder die Wegräumung selbstgelegter Hindernisse, z. B. wenn ich der Versuchung zur Unehrlichkeit pflichtmäßig widerstehe, negatives Verdienst, und hält das letztere für geringer. Der Grund davon liegt in der (nur im Allgemeinen, aber nicht allgemein gültigen) Voraussetzung, daß eine größere Achtung für das Gesetz, folglich ein höherer Grad von Würksamkeit der Vernunft zu jenen Pflichtleistungen erfordert werde, als zu diesen; daß es zu den letztern mehr sinnliche Antriebe gebe, die den Werth vermindern u. dergl.

3) Umgekehrt, aber aus denselben Gründen und mit derselben (einseitigen) Gültigkeit halten wir die positive Schuld, d. i. diejenige, die durch thätige Hinderung eines moralisch nothwendigen Zwecks, z. B. durch Selbstzerstörung, Betrug, zugezogen wird, für größer, als die negative, die aus der vernachläßigten Beförderung eines pflichtmäßigen Zweckes, z. B. aus versäumter Wohlthätigkeit, Vernachläßigung seiner eignen Fähigkeiten, entspringt. Wir setzen überdieß im ersten Falle einen grössern Mangel von Pflichtanerkennung voraus, weil die Pflicht gewisser, bestimmter u. s. w. ist.

4) Eine gesetzwidrige Handlung, deren Objekt wir selbst sind, hat in unserm empirischen Urtheile größere Schuld, als eine Sünde, die ein fremdes unmittelbares Objekt hat; wir setzen nehmlich voraus, daß iene, die Selbstpflichten, zugleich durch die

eigennützigen, sinnlichen Triebe begünstigt werden, also eine geringere Anstrengung der Kräfte erfordern; wozu es nur eines niedern Grades von Achtung für Moralität bedurft hätte, die bey solchen Versündigungen sogar vermißt wird.

§. 379.

Achtung.

Mit der Vorstellung von Verdienst ist in einem endlichen Vernunftwesen sinnlich verbunden ein Gefühl (§. 161.) von Achtung. Das unmittelbare und reine Obiekt dieser Achtung ist die Vernunft und ihr höchstes Gesetz, wie im dritten Problem der Critik der praktischen Vernunft (§. 145—166.) gezeigt worden. Von da verbreitet es sich über diejenigen Handlungen, worinn der Einfluß der Vernunft erscheint, und wird dem Grade nach erhöht oder vermindert, ie nachdem die vernünftige Thätigkeit in den Gesinnungen eines sinnlich vernünftigen Wesens mehr oder weniger offenbar wird.

§. 380.

Verachtung.

An die Vorstellung von Schuld, d. h. von negativem Verdienste knüpft sich ein Gefühl von Verachtung, d. i. ein Gefühl des positiven Unwerths für die immoralische Handlung und für ihren Urheber, in so fern wir nehmlich das gerade Gegentheil von dem sinnlich wahrnehmbaren Ausdruck der selbstthäti-

thätigen Vernunft — der letzten Bedingung aller Hochschätzung — daran entdecken.

An die Vorstellung von Verdienstlosigkeit d. i. bloßen Mangel und Verminderung des Verdienstes schließt sich ein Gefühl von **Geringschätzung** d. i. niederer Achtung an.

§. 381.

Anwendung.

Auf diese Art achten oder verachten wir mehr oder weniger uns selbst und andere, wenn wir uns nach empirischer Kenntniß beurtheilen. Im Urtheil der reinen Vernunft hingegen ist unser Verdienst, mithin auch der Grad unserer Achtung unveränderlich, weil wir hier die Würkung zufälliger Hindernisse einer moralischen Sinnesart (einer sinnlich erscheinenden sittlichen Denkart) abrechnen, und nicht nach Bruchstücken, sondern nach dem Ganzen, unsern moralischen Werth bestimmen. Weil wir aber iedesmahl andere Theile und einzelne Seiten unsers Charakters anschauen, so kann unsre Achtung niemahls dem Urtheil der reinen Vernunft über unsern wahren und ganzen Werth entsprechen, und wir sind der vollkommen gerechten Beurtheilung unsrer selbst in concreto nach reinen Vernunftgrundsätzen unfähig.

§. 382.

Verehrung.

Für ein endliches Wesen können wir nur endliche Achtung hegen. Die Gottheit ist als uneingeschränkte Vernunft das ausschließende Obiekt unbegränzter Achtung d. i. Verehrung.

§. 383.

Vergeltung.

Es ist ein Faktum der praktischen Vernunft, daß sie das moralische Wesen, vermöge seiner Moralität und im Verhältniß zu ihr, der Glückseligkeit würdig hält, und daß sie eine Vereinigung des obersten schlechterdings nothwendigen Gutes mit dem bedingtnothwendigen Gute oder Zwecke eines endlichen und sinnlichen Vernunftwesens fordert. Diese reine Thatsache ist im vierten Problem der Critik der praktischen Vernunft (§. 167—220.) erörtert worden. Die Erwartung, daß diese Forderung der Vernunft in der Welt würklich erfüllet werde, ist religiös.

§. 384.

Uebersicht.

Eine Folge davon sind die Begriffe von Vergeltung, Belohnung und Strafe, und die Anwendung derselben auf einzelne Handlungen oder Personen, oder die Zurechnung zur Belohnung und Strafe.

§. 385.

Belohnung, Strafe.

Der angemessene Antheil an Glückseligkeit, dessen die unpartheiische Vernunft ein endliches Wesen um seiner Moralität willen, würdig hält, ist moralische Belohnung. Das physische Uebel oder der Mangel an Glückseligkeit, den die praktische Vernunft der Immoralität eines vernünftigen Wesens angemessen findet, kann moralische oder eigentliche Strafe heissen. Beydes zusammen ist angemessene moralische Vergeltung.

§. 386.

Anwendung.

Würdigkeit der Belohnung entspricht an sich und in ihren Graden dem Verdienste; Strafwürdigkeit steht in gleichem Verhältniß zu der Schuld. Die Zurechnung zur Belohnung oder zur Strafe setzt also die zurechnenden Urtheile der That, und zum Verdienste oder zur Schuld, als ihre Bedingungen voraus.

§. 387.

Wie über Verdienst und Schuld (§. 374 bis 376.), so urtheilt nothwendigerweise auch über Straf- und Belohnungswürdigkeit anders die reine, unendliche Vernunft für sich selbst oder die Gottheit, anders die empirisch angewandte Vernunft, z. B. die menschliche. Dem letzten Urtheil liegt zwar dieselbe Regel zum Grunde, aber

die Anwendung auf einzelne Fälle in concreto wächst unendlich von der göttlichen ab, und ist niemahls der Wahrheit vollkommen angemessen. Die endliche Zurechnung gründet sich auf Schein, die unendliche auf Wahrheit; iene bezieht sich auf einzelne Handlungen, diese auf das Ganze des Charakters.

§. 388.

Nur die Gottheit kann gerecht richten über Verdienst und Schuld; nur sie kann Belohnung und Strafe gerecht vertheilen.

§. 389.

Strafe.

Strafe ist etwas Absolutes, und nicht blos eine eingeschränkte Belohnung. Denn Immoralität, ist nicht blos Verdienstlosigkeit, sondern etwas der Moralität direct entgegengesetztes. Der bloße Mangel an Moralität macht lediglich verdienstlos und straflos und schließt alle Belohnung aus.

§. 390.

Unveränderlichkeit der Vergeltung.

Es giebt für endliche Wesen nur endliche Belohnungen und Strafen (im oben erklärten Sinne), die eben so wenig, als Verdienst und Schuld (§. 365.), sich von einer Person auf eine andere moralisch übertragen, oder überhaupt abändern, erlas-

erlassen, vorenthalten, erhöhen lassen, man müßte denn alle Begriffe von zweckmäßiger, sittlicher Welteinrichtung und von göttlicher Gerechtigkeit (§. 208.) aufheben und verläugnen. Könnte Gott die gerechte Strafe des sittlich Bösen erlassen: so könnte er auch das Böse erlaubt machen. Dann wäre aber sein Gesetz kein moralisches, sondern ein willkührliches Gesetz.

Jede religiöse Meynung, welche die Vorstellung von Gerechtigkeit Gottes verfälscht, oder auch nur verdunkelt, ist dem Hauptzwecke, mithin dem praktischen Grunde aller Religion zuwider und sittenverderblich. Sie setzt theils einen Mangel von reinen sittlichen Begriffen, theils das Daseyn eines dämonistischen Begriffs von der Gottheit, als einem endlichen Wesen voraus, und hängt mit dem reinen theologischen Begriff von unendlicher göttlicher Vollkommenheit gar nicht zusammen.

Wenn diese Bemerkung den Heydnisch-jüdisch-Augustinischen Begriff von stellvertretender Genugthuung in eigentlichem Sinne verwerflich macht: so trift dieß Verwerfungsurtheil zu gleicher Zeit den christkatholischen Begriff von Abbüssung durch Leiden und gute Werke, den Socinianischen Begriff von Vergebung aus Barmherzigkeit und Mitleiden, den Arminianischen von Nachlassung der Strafe, und den neuerdings beliebten Lehrbegriff, daß um erfolgter Besserung willen alles Geschehene von Gott vergeben werde. Der reine moralische Glaube schließt iede Vorstellungsart aus, die den Begriff von göttlicher Gerechtigkeit schwankend macht oder verfälscht.

§. 391.

Positive, negative Vergeltung.

Nach der für endliche Wesen einzig möglichen Beurtheilung der Straf- und Belohnungswürdigkeit, die sich einseitig auf die Vorstellung der objektiven Legalität gründet, ist positives Verdienst (§. 378.) einer positiven Belohnung, d. i. eines proportionirten Zuwachses an Glückseligkeit, eines mit Gewinn verbundenen Ersatzes der freywilligen Einbusse — negatives Verdienst dagegen nur einer negativen Belohnung, d. i. einer Nichtabnahme meiner Glückseligkeit werth, z. B. daß meine Ehrlichkeit mir im Ganzen nicht schade, mich nicht fremdem Betruge aussetze.

Für positive Schuld bestimmen wir eine dergleichen Strafe, d. i. einen würklichen Verlust an Glückseligkeit, die ich schon besitze; für die negative eine verneinende Strafe, z. B. daß mein Eigennutz, der mich lieblos handlen ließ, seiner Absicht verfehle. — Allein in Concreto sind diese Grundsätze für ein menschliches Gericht nicht anwendbar.

§. 392.

Verwandte Begriffe.

Nicht iede Verbindung eines Bestandtheiles oder einer Bedingung der Glückseligkeit mit gewissen freyen Handlungen ist Belohnung; nicht iedes physische Uebel, im Zusammenhang mit Illegalität des Handlens, kann eigentlich Strafe heissen.

§. 393.

Belohnen.

Ein physisches Gut kann mit legalen oder auch moralischen Handlungen und mit Unterlassung derselben zusammenhängen.

1) zufälligerweise, nach keiner Regel, weder der theoretischen noch der praktischen Vernunft. In so fern man also bey der Vorstellung eines physischen Gutes von der Verbindung desselben mit einer moralischen Handlung nach Gesetzen der theoretischen und praktischen Vernunft abstrahirt: in so fern heißt dasselbe Glück.

(Allein wenn ein allgemeiner Zusammenhang der Begebenheiten nach Naturgesetzen, und wenn eine moralische Welt existirt: so giebt es überall kein bloßes Glück; der Begriff davon ist leer.)

2) nothwendigerweise, d. i. nach einer vernünftigen Regel

a) der theoretischen Vernunft, d. i. nach einem empirischen, bedingtnothwendigen Naturgesetz. Sofern man blos auf den physischen Zusammenhang zwischen Ursache (z. B. Mäßigkeit) und Würkung (z. B. einem längern, gesündern, schmerzlosern Leben) sieht, denkt man sich keine Belohnung. Es wird erst natürliche Belohnung durch die hinzukommende neue Beziehung der Natur auf praktische Vernunftbegriffe. Diese theoretisch nothwendige Verbindung einer

Handlung mit angenehmen Folgen verschafft ihr eine natürliche, relative Güte. §. 136.

b) der praktischen Vernunft, d. i. nach Ideen, Zwecken

a) empirischen Zwecken der praktischen Vernunft. Diese sind

entweder der Zweck, einzelne, für den Belohnenden selbst nützliche, Handlungen zu veranlassen. — Lohn (merces) oder Ersatz; ein physisches Gut, das nach Proportion des gestifteten Guten und der aufgewandten Kräfte oder Güter angemessen, und durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag bestimmt wird. (Lohn zu geben und Ersatz zu leisten sind Pflichten der Gerechtigkeit, Dankbarkeit oder Billigkeit.)

Oder der Zweck ist, zweckmäßige Handlungsweisen überhaupt zu befördern — Aufmunterungen, Prämien (praemia auctoramentia, pragmatische Belohnungen), auf gemeinnützige (wenn auch nicht immer ächtmoralische) Handlungen. Sie richten sich nach der präsumirten Nützlichkeit der Neigung, der Gesinnung und des Charakters, nicht blos der einzelnen Handlung, wie der Lohn.

β) rein vernünftigen, moralischen Zwecken. Angenehme Folgen einer nicht blos legalen, sondern auch moralischen Denkungs-

kungsart, und einer Handlung, die daraus herfließt; die in der Absicht damit verbunden werden, um die reine Vernunftidee von Würdigkeit, von höchster und vollständiger Zweckmäßigkeit zu realisiren. — Eigentliche moralische Belohnungen (praemia remunerantia). Um dem Totalzwecke der Vernunft, der harmonischen Verbindung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit zu entsprechen, müssen sie dem Grade der Moralität durchaus angemessen seyn.

§. 394.

Belohnen kann also nur die Gottheit.

Lohnen und aufmuntern, können endliche Vernunftwesen, z. B. Reiche, Obrigkeiten, Erzieher.

Die Verbindung natürlicher Folgen mit gewissen Handlungen ist an und für sich ein Werk der Natur.

§. 395.

Bestrafen.

Auf ähnliche Art muß auch der Begriff der Strafen (§. 389.) von ähnlich scheinenden Verhältnissen genau unterschieden werden.

Auch physische Uebel oder Einschränkungen des physischen Guten oder des Wohls können

mit

mit illegalen oder auch immoralischen Handlungen verbunden seyn

1) zufälligerweise, ohne Regel — Unglück. (In einer nach ewigen Naturgesetzen und zugleich moralisch bestimmten Welteinrichtung giebt es eigentlich kein Unglück).

2) nothwendigerweise, nach einer Regel

a) der theoretischen Vernunft, als natürliche, oder auch durch gesellschaftliche und bürgerliche Einrichtungen bestimmte, physisch üble Folgen gewisser Handlungen, die eben um deswillen relativ böse sind. Diese könnten wenigstens aus diesem Gesichtspunkte angesehen, nicht Strafen heißen. Denn Strafen machen nicht die Sünde zur Sünde, wie hier der Fall wäre, sondern umgekehrt. Selbstschaden.

b) der praktischen Vernunft; Uebel, die nach Zwecken (Joeen) mit einer Handlung verbunden wären. — Strafen in weitläuftiger Bedeutung (poenae medicinales).

α) nach zufälligen empirischen Zwecken, und comparativ allgemeinen Regeln. Der Zweck ist

entweder schädliche Handlungen für einen einzelnen Fall zu verhüten, und ihre persönlichen schädlichen Folgen abzuwenden. — Zwangsübel, Gegenwehr eines

Bele-

Beleidigten; unzweckmäßig angewandt — Rache.

(Wir haben nehmlich eine natürliche, unschuldige und sogar löbliche Neigung der Rechtsbegierde, anderer Menschen Rechte und unser eigenes Recht gegen Angriffe zu schützen und zu vertheidigen. Nur dann, wenn ihre Art, sich zu äussern, dem Zwecke, andern Achtung für das Recht einzuflössen, nicht angemessen ist, wird sie lasterhaft, und heißt Rachbegierde).

oder, den Fehlenden um seiner selbst willen von gewissen schädlichen Gewohnheiten abzubringen — Züchtigungen (poenae correctiuae, animaduersiones).

oder andere von gemeinschädlichen Handlungen abzuhalten — pragmatische Strafen, Warnexempel (poenae exemplares).

Hier sieht der vernünftige Richter nicht blos auf die Handlung, sondern zugleich auf die größere oder geringere Gemeinschädlichkeit und Gefahr ihrer Quelle — welches bey den Criminalisten zwar „Moralität„ genennt wird, aber von der eigentlichen innern Sittlichkeit oder Unsittlichkeit ganz verschieden ist.

ß) nach rein vernünftigen, moralischen Zwecken — die Idee von Würdigkeit und

und Proportion zu realisiren. Eigentliche moralische Strafen (poenae vindicativae). Diese müssen der höchsten und vollständigen Zweckmäßigkeit durchaus entsprechen, mithin dem moralischen Werth (der Schuld §. 355. 365.) eines Charakters völlig angemessen seyn.

Der Ersatz des entzogenen Gutes oder die Vergütung und Schadloshaltung für angerichtetes Uebel ist nicht als Strafe, sondern als eine Handlung anzusehen, die nicht nur nach würklichen Ungerechtigkeiten, sondern auch nach absichtlos gestifteten Schaden, Pflicht der Gerechtigkeit und der Billigkeit ist.

§. 396.

Mit dem Zweck der Strafe kann der Zweck eines Zwangsübels, einer Züchtigung und eines Warnerempels verbunden seyn; es ist dieß aber an sich nicht nothwendig. Die natürliche Folge kann zugleich als Strafe von dem Urheber der Natur veranstaltet seyn, für eine Handlungsweise, die an sich selbst schon unsittlich ist. Man betrachtet sie aber doch aus verschiedenen Gesichtspunkten. — Weder der Bestrafte, noch ein anderer, kann in einem einzelnen Falle (in concreto) darüber entscheiden, was und ob etwas eigentliche Strafe seyn solle.

§. 397.

Zwangsübel kann jeder Beleidigte, und in seinem Nahmen ein anderer oder auch eine Gesellschaft vermöge eines Vertrages anwenden.

Züch-

Züchtigen, ist Sache des Erziehers der Kinder oder des Volks.

Warnexempel kann eine Obrigkeit kraft eines gesellschaftlichen Vertrags geben.

Bestrafen d. i. den niedern Grad der Glückseligkeit oder den Grad der Unglückseligkeit nach Verhältniß der mindern Würdigkeit oder positiven Unwürdigkeit des Charakters bestimmen — kann nur der Unendliche.

§. 398.

Physische Uebel mit gewissen Handlungen verbinden, die sich weder als Zwangsmittel, um Beleidigungen abzuhalten oder zu vergüten, noch als Züchtigungen, Besserung zu veranlassen, noch auch endlich als Beyspiele zur Warnung anderer, rechtfertigen lassen, sondern die als eigentliche Strafen, ohne oder wider jene Zwecke, zugefügt werden, — ist eine offenbare Ungerechtigkeit und ein Eingriff in das göttliche Gericht; es mag nun von Obrigkeiten oder von Privatpersonen geschehen.

Ueber das, was man gemeiniglich bürgerliche Strafe nennt, vergl. m. Hufeland's Lehrsätze des Naturrechts. §. 576—588. und Cäsar über den Zweck der Strafen; in Desselb. Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt. B. IV. 1787. — Der unschickliche Ausdruck, Strafe, richtet in dieser Materie öfters Verwirrung an.

§. 399.

§. 399.

Verhältniß der Vergeltung zur Tugend.

Belohnung und Strafe, sind nicht moralische Beweggründe der Handlungen, nicht Bestimmungsgründe der Verbindlichkeit, sondern die Pflicht muß für sich aus dem Vernunftgesetze erkannt und moralisch gefühlt werden, und nur alsdann läßt sich Schuld, Verdienst, Würdigkeit der Belohnung und der Bestrafung gedenken. Ein Gesetz, dem die Folgen der Handlung erst die verpflichtende Kraft gäben, wäre blos relativ gut oder pragmatisch. Ein absolutes Gesetz ist unabhängig von diesen Folgen; die Folgen sind vielmehr abhängig von ihm, weil die Vernunft sie dem Gesetze gemäß bestimmt. Eine Tugend, deren Grund die Hofnung der Belohnung wäre, würde eigennützig, lohnsüchtig, und eine solche, die sich auf Furcht vor Bestrafung gründete, würde sogar sklavisch und erzwungen, d. i. kein Gegenstand unserer Hochschätzung seyn, die nur auf Vernunft und ihre freyen, uneigennützigen Würkungen gerichtet seyn kann.

§. 400.

Gewissen.

Die Anwendungen, die ein sinnlich vernünftiges Wesen von dem moralischen Gesetze auf sich selbst, auf seine Handlungen und Gesinnungen in concreto macht, werden nebst ihren subiektiven Würkungen dem Gewissen zugeschrieben.

Man

Man betrachtet das Gewissen

1) als ein Vermögen und als einen Trieb, sich selbst nach dem moralischen Gesetz zu richten, d. h. nicht nur zu beurtheilen, sondern auch das gefällte Urtheil der Lossprechung oder Verurtheilung mit den angemessenen Folgen im Gefühlvermögen zu verknüpfen. Hier beruht es auf der moralischen Vernunft, dem empirischen Selbstbewußtseyn, der moralischen Urtheilskraft, und dem sittlichen Gefühle, und muß bey allen endlichen Vernunftwesen vorhanden seyn. Ein gewissenloser Mensch in dieser Bedeutung wäre gar kein moralisches Wesen.

2) als Fertigkeit. Diese beruht auf Uebung im Gebrauch jenes Vermögens und in Aeusserung jenes Triebes, wodurch man die Vorstellung seiner Pflichten, seiner innern und äussern Handlungen und ihres Verhältnisses zu einander sich geläufig macht, und dadurch die entsprechenden Gefühle öfters erregt. In dieser Bedeutung kann es gewissenlose Menschen geben.

3) als einzelne Verrichtung. Diese hängt von dem momentanen Gemüthszustande ab. Man kann gewissenlos handlen.

§. 401.

Mit dem Gewissen ist nicht zu verwechseln

1) das Bewußtseyn von unsern Handlungen überhaupt.

2) das Urtheil über ihre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit überhaupt, über ihr Verhältniß zu unsern zufälligen Zwecken und subjektiven Regeln der Geschicklichkeit oder der Klugheit.

3) das Gefühl, welches aus dem Bewußtseyn dieser (nicht moralischen) Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer Handlung entsteht; z. B. Verdruß über eigne Ungeschicklichkeit, Aergerniß über eine thörichte That.

4) oder auch dasienige Gefühl, welches die Voraussicht der nicht moralischen Folgen einer Handlung für dieses oder für das zukünftige Leben erweckt. Z. B. Ahndung des Beleidigten, der Gesellschaft, göttliche Strafen, Belohnungen u. d. gl.

Alle diese Vorstellungen, Urtheile und Gefühle gehören deswegen nicht eigentlich zum Gewissen, weil sie nicht selbst moralischer Art sind, ob sie sich gleich öfters mit moralischen Gedanken und Empfindungen verbinden, öfters auch damit verwechselt werden, z. B. bey den vermeynten Gewissensbissen eines Delinquenten, oder auf dem Sterbebette.

§. 402.

Das Subiektive bey der Anwendung des Gesetzes auf die Handlungen, betrift theils das moralische Urtheil, theils das sittliche Gefühl, theils das Gefühl der religiösen Hoffnung oder Furcht, welche mit ienem Urtheile verbunden sind.

§. 403. a.

Dunkelheit, Klarheit, Deutlichkeit, Lebhaftigkeit.

Was erstens das moralische Urtheil betrift, dessen obiektive Beschaffenheit und Gründe oben (§. 355. bis 378.) erklärt worden, so ist dasselbe seiner subiektiven Beschaffenheit nach:

1) dunkel, klar, oder deutlich, nach den verschiedenen Graden der Klarheit (besonnene Unterscheidung der Merkmahle) des iedesmahligen Bewußtseyns von dem moralischen Gesetze, von der Handlung oder der Gesinnung und dem Charakter, und von der Vergleichung, die zwischen dem Begriff von beyden angestellt worden.

Dunkel ist das Urtheil, wenn weder das Gesetz, noch die Handlung, noch ihr Verhältniß zu einander in abgesonderten Vorstellungen existiren.

Klar, wenn diese drey Gegenstände zwar im Bewußtseyn unterschieden, ihre einzelnen Merkmahle aber nicht besonders vorgestellt werden.

Deutlich, wenn man sich der einzelnen Merkmahle in den Vorstellungen des Gesetzes, der Handlung und ihres Verhältnisses abgesondert bewußt ist.

2) mehr oder minder lebhaft, ie nachdem die zum Grunde liegenden Vorstellungen mehrere oder geringere Lebhaftigkeit im Verhältniß zu den übrigen Vorstellungen haben. Diese Lebhaftigkeit ist nichts absolutes.

Bey unmerklicher Lebhaftigkeit der Vorstellung von den zurechnenden Urtheilen schläft, bey merklicher Stärke derselben wacht das Gewissen.

§. 403. b.

Verhältniß des Urtheils zum Gesetz.

Das moralische Urtheil ist

3) dem Gesetze und der Handlung durchaus angemessen — genau und bestimmt, oder das Gegentheil;

auf Vergleichung aller Handlungen und aller ihrer Bestimmungen mit dem ganzen Sittengesetze in allen seinen Theilen und Bestimmungen gegründet, d. i. ausgebreitet, oder das Gegentheil.

Ein weites Gewissen urtheilt über wenige, ein enges über viele Handlungen.

Ein leichtsinniges beurtheilt die Handlung nach wenigen, ein genaues nach vielen Merkmahlen.

Ein peinliches (mikroskopisches) Gewissen beurtheilt weniges, dieses aber sehr subtil; seine Genauigkeit thut der Ausbreitung Abbruch.

4) Nach Verhältniß der Richtigkeit der Erkenntniß vom Gesetze, und der Erkenntniß dessen, was

was zu der möglichen oder würklichen Handlung gehört, ist auch das Urtheil (in Absicht auf Qualität) richtig oder unrichtig und das Gewissen roh oder aufgeklärt; ie nachdem die Größe der (materialen) Gesetze sowohl als der Handlungen, der Pflichten und des moralischen Werthes oder Unwerthes, geschätzt wird, (subiektiv oder obiektiv) verhältnißmäßig oder unverhältnißmäßig.

Dem irrigen Urtheile liegt zum Grunde ein Irrthum in Absicht auf das Gesetz, oder auf die Handlung und Gesinnung, beyde ihrer Beschaffenheit oder ihrer Größe nach; oder eine fehlerhafte Verbindung und Folgerung aus richtigen Vordersätzen. Wenn das Gewissen öfters aus Irrthum sich Schuld beymißt, so ist es schwach; wenn es sich öfters irriger weise schuldlos zu seyn wähnt — leichtsinnig; wenn es sich gern mit eingebildetem Verdienste täuscht, schmeichelnd.

§. 403. c.

Modalität des moralischen Urtheils.

5) Von der Bestimmtheit der moralischen Kenntnisse hängt es ab, ob das Urtheil und das Gewissen gewiß, wahrscheinlich, oder zweifelhaft und problematisch (Gewissensskrupel) ausfällt.

§. 403. d.

Zeitunterschied.

6) In Absicht auf die Zeit, wenn das Urtheil gefällt wird, ist das Gewissen ein vorhergehendes, begleitendes, oder nachfolgendes.

Vor der That ist das Gewissen am schwächsten, weil die That noch nicht geschehen, und die unbefriedigte Neigung noch stark ist; während der That wird es stärker; am stärksten ist es aber nach der That, weil die That geschehen und die befriedigte Leidenschaft erschlafft ist, folglich weniger als vorher widerstehen kann.

§. 403. e.

Innhalt des Urtheils.

7) In Ansehung des Innhalts ist

a) das vorhergehende — belehrend, oder antreibend, und das letztere gebietend, verbietend, oder einschränkend.

b) das nachfolgende Gewissen ist

α) überhaupt gut oder böse.

β) insbesondere in Ansehung der Zurechnung zu Verdienst und Schuld

ent-

entschuldigend, wenn es dem Handelnden den Zusammenhang einer geschehenen illegalen Handlung mit nicht moralischen Bestimmungsgründen, mit äussern reizenden Veranlassungen, Umständen, Temperamentshang u. d. gl. ins Bewußtseyn bringt, um die moralische Schuld, wo nicht gänzlich aufzuheben, doch zu vermindern.

Beschönigend; wenn es sogar das Verdienstliche der Handlung aus legalen und sittlichen Bestimmungsgründen zu beweisen sucht.

Rechtfertigend, wenn es die Legalität einer vorerst illegal scheinenden Handlung sich darzuthun bemüht ist.

Der entgegengesetzte Fall ist, wenn das Gewissen sich selbst beschuldigt, oder wenigstens das Verdienst herabsetzt, indem es entweder etwas Illegales und Immoralisches, oder wenigstens den Zusatz nicht moralischer, natürlicher Antriebe zu den reinen Bestimmungsgründen entdeckt.

§. 404.

Zweytens, (§. 402.) das Gefühl der Selbstachtung oder Selbstverachtung, entspricht gänzlich dem Urtheile über Verdienst und Schuld, Würdigkeit und Unwürdigkeit nach allen (§. 403.) angegebenen Unterschieden. Zugleich hängt

es aber auch von der Stärke oder Schwäche des Gefühlvermögens überhaupt, der Empfänglichkeit für feinere Gefühle, und zwar von der erhebenden oder niederschlagenden Art insbesondere ab. Die Empfänglichkeit für *starke* oder *schwache* moralische Gefühle bestimmt ein (vergleichungsweise) *empfindliches* oder *unempfindliches* und in höherm Grade *verstocktes Gewissen*; für feinere Gefühle, die sich auf subtilere Beurtheilungen und Unterscheidungen gründen — ein *zartes* oder im gegenüberstehenden Falle *grobfühlendes* Gewissen. Die überwiegende Empfänglichkeit für unangenehme sittliche Gefühle macht das Gewissen *ängstlich* oder *peinlich*.

Peinlichkeit des Gewissens ist moralischer Scharfsinn; *Aengstlichkeit* ist moralische Empfindeley der schwermüthigen Art.

Sieht man auf den einzeln Zustand, so ist es *unruhig*, beym Bewußtseyn der Schuld (Gewissensbisse); *ruhig*, wenn es sich schuldlos denkt; *froh*, wenn es sich im Besitz des Verdienstes glaubt.

§. 404. b.

Würkung des Gewissens.

In Ansehung des Effekts ist das *Gewissen* *kräftig*, wenn es die Erfüllung der Pflicht, und bey schon begangenem Unrecht, ausser der Reue, auch möglichste Vergütung des Unrechts bewürkt; *ohnmächtig*, wenn es weder Verbesserung des

Lebens

Lebens und Vergütung des Unrechts, noch auch Gefühle der Reue hervorbringt.

§. 405.

Ohne Nachtheil der Moralität darf dieß Gefühl, welches sich unmittelbar auf die Zurechnung zur Schuld oder zum Verdienste gründet, nicht aufgehoben; aber doch durch andere neu eintretende Gefühle in seiner Würkung geschwächt werden, wenn wir uns selbst in der Folge entweder moralischer oder immoralischer erscheinen.

§. 406.

Religiöse Furcht und Hoffnung.

Endlich (§. 402.) drittens, die Gefühle der Furcht oder der Hofnung, die sich zufolge eines religiösen Glaubens mit den Gefühlen eigner Würdigkeit oder Unwürdigkeit verbinden; diese richten sich der Art und der Stärke nach, nach der formalen und materialen Beschaffenheit der moralischen sowohl als der religiösen Kenntnisse, nach der Selbstkenntniß, nach dem herrschenden oder iedesmahligen Hange zu gewissen Gefühlarten.

§. 407.

Diese Gefühle dürfen nur auf das Bewußtseyn von eignem Verdienst oder von eigner Schuld sich gründen; nur mit Veränderung dieses Urtheiles —

wie der sittliche Charakter nach und nach anders erscheint — dürfen diese Hofnungen oder Besorgnisse sich abändern, schwächer, stärker werden, weil das richtende Urtheil des Unendlichen sich auf das ganze Verhalten, auf die vollständige Erscheinung von dem ganzen Charakter eines endlichen Vernunftwesens bezieht und gründet.

Nach aufgeklärten Begriffen über Moralität und Gottheit *) ist für ein moralisches Wesen, bey dem Bewußtseyn einer sittlichguten Gesinnung, als dem Princip eines continuirlichen Fortschreitens im sittlich Handlen, keine Furcht vor göttlichen, unendlichen Strafen (deren die Immoralität an sich unwürdig macht), sondern nur eine größere oder geringere, bescheidene, feste Hofnung auf eine im Ganzen gewisse, der Art und Größe nach unbestimmte, göttliche Belohnung des selbst erworbenen Verdienstes möglich. Keine einzelne Handlungen, sondern nur Gesinnungen können diese Hofnung gründen.

Jede Meynung, wodurch die Hofnung göttlicher Belohnungen auf etwas andres, als auf das Bewußtseyn des eignen innern Verdienstes der Gesinnung und auf den Gedanken von göttlicher Gerechtigkeit, sondern entweder auf fremdes Verdienst, oder auf ein äusseres Verdienst blos gesetzlicher oder gottesdienstlicher Werke, ohne innere sittliche Triebfeder — gegründet, oder wodurch die Furcht vor göttlichen Strafen aufgehoben oder vermindert und die Hoffnung auf sittliche

*) Vergl. Kants Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Zweyte Aufl. S. 94. ff.

che Belohnung erhöht und ihre Einschränkung weggeräumt wird, ohne verändertes Bewußtseyn des selbsteigenen Werthes, ist eine den Sitten schädliche (irreligiöse, dämonistische) Meynung. Sofern freylich diese Furcht auf Vorurtheilen beruhen sollte, so wäre es minder schädlich, sie auch durch andere Vorurtheile wieder zu schwächen oder ganz und gar zu vernichten. Doch darf man, um ein Vorurtheil zu schwächen, nicht ein anderes eben so großes und schädliches Vorurtheil befestigen.

Der Geist der reinen christlichen Lehre würkt diesen Vorurtheilen des dämonistischen Judenthumes und Heidenthumes kräftig entgegen, ob sich gleich der Buchstabe desselben darnach bequemte. — Aber lange Zeit hat der Buchstabe den Geist verdrängt, und die blos exegetischen Theologen werden bey dem ehrlichsten Verfahren es nicht vermögen, diesen reinen sittlichen Geist in seiner Reinheit darzustellen, und den Geist einer immoralischen Dämonolatrie aus der Christenheit zu verbannen. Den Reinen aber ist alles rein. —

Reine Ethik.

oder

Zergliederung des Einigen obersten Sittengesetzes in seine a priori erkennbaren besonderen Gesetze.

§. 408.

Zwey Gesetze.

Das oberste formale Sittengesetz (§. 115 bis 120.) enthält zwey besondere, ebenfalls formale Vernunftgesetze, ein negatives und ein positives.

§. 409.

Erstes, negatives Gesetz.

Handle nach keiner Maxime, die als allgemeines Naturgesetz sich selbst widerspricht, d. h. ihren eignen Zweck zerstört.

oder:

Handle niemahls so, daß du durch deine Handlung irgend ein vernünftiges Wesen blos als Mittel behandelst, wider seine Zwecke.

oder:

Handle keinem Zweck an sich selbst zuwider.

oder:

Handle nach keiner solchen Maxime, welche mit der Achtung gegen dein eignes und gegen jedes andre Vernunftwesen streitet.

§. 410.

§. 410.

Zweytes, positives Gesetz.

Handle nach solchen Maximen, die als allgemeine Gesetze deinem eignen Willen (deinen gesammten übrigen Zwecken) nicht widersprechen, sondern gemäß sind.

oder:

Handle stets so, daß du das (iedes) vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst betrachtest, und seine Zwecke beförderst.

oder:

Handle dem Zwecke an sich selbst positiv gemäß.

oder:

Handle nur nach solchen Maximen, welche der unbedingten Achtung gegen dich selbst und gegen iedes vernünftige Wesen entsprechen.

§. 411.

Vier reine Gesetze.

Es giebt zwey a priori denkbare moralische Objekte, worauf sowohl das negative (§. 409.), als das positive (§. 410.) Sittengesetz bezogen werden können, nehmlich

1) das handelnde Vernunftwesen selbst

2) ein

2) ein von diesem verschiedenes Vernunftwesen, und zwar

a) ein endliches.

b) ein unendliches.

Durch diese doppelte Beziehung entstehen nun vier besondere Gesetze, nehmlich: ein formales Gesetz 1) der negativen Selbstpflicht; 2) der negativen Pflicht gegen andere a) negative Religionspflicht b) negative Gesellschaftspflicht. 3) der positiven Selbstpflicht, und 4) der positiven Pflicht gegen andere — endliche, und das unendliche Vernunftwesen. Positive Religions- und Gesellschaftspflicht.

Da Gott ein Obiekt der reinen Vernunft ist und nicht empirisch erkannt wird; da die Pflichten gegen Gott, als solche, sich ebenfalls nicht empirisch, sondern a priori beweisen und bestimmen lassen: so könnte die Betrachtung der Religionspflichten ganz in die reine Moral gezogen werden. Allein man kann doch die reine Pflicht gegen Gott nur an andern, empirischen Gegenständen äussern. Dieß rechtfertigt vielleicht die Stelle, die sie in der angewandten Moral bekommen haben.

§. 412.

Negative, schuldige Selbstpflicht.

Befolge keine Maxime, die als allgemeines Gesetz deiner Natur — sich selbst wi-

der-

derſprechen d. i. die deinen eignen Zweck aufheben und die eine Natur, deren Geſetz ſie wäre, zerſtören würde.

oder:

Behandle dich ſelbſt, als vernünftige Natur, (oder die vernünftige Natur in der eignen Perſon,) nicht als bloßes Mittel, wider deine Zwecke (welches geſchehen würde, wenn du deine obiektiven und nothwendigen Zwecke, als die Bedingungen der übrigen, um der ſubiektiven und zufälligen willen zerſtörteſt),

oder:

Handle dir ſelbſt, als Zweck an ſich ſelbſt, nicht zuwider, indem du deine Natur, deine Kräfte und ihre würkſame Verbindung im Ganzen oder zum Theil um zufälliger Abſichten willen zerſtöreſt, oder ohne Widerſtand zerſtören läſſeſt.

Vermöge dieſes Gebotes darf ich z. B. nicht, mir das Leben, oder die Vernunft, oder ein Glied rauben, um dem Schmerz zu entgehen; nicht in Befriedigung ſinnlicher Triebe zum Nachtheil meiner Geſundheit ausſchweifen, um der Geſchlechtsluſt oder einer andern Sinnenluſt zu genieſſen; den Gebrauch von Arzneyen in Krankheiten nicht unterlaſſen, um dem widrigen Geſchmack oder der einſchränkenden Lebensordnung zu entgehen; die Gegenwehr gegen feindliche Angriffe auf mein Leben oder auf meine Freyheit nicht unterlaſſen, aus Feigheit oder Trägheit u. ſ. w. — — Mein Leben für fremdes Leben zu laſſen, ſtreitet an ſich nicht wider dieſe Pflicht, weil ich eben dadurch vielleicht mehr Achtung für ein vernünftiges Weſen beweiſen kann.

§. 413.

§. 413.

Negative, schuldige Gesellschaftspflicht.

Befolge keine solche Maxime, die, als allgemeines Gesetz aller vernünftigen Wesen (also nicht blos deiner eigenen Natur) gedacht, sich selbst widersprechen, und, in dieser Allgemeinheit befolgt, ihren eignen Zweck aufheben und unmöglich machen würde.

oder:

Behandle kein vernünftig Wesen, auch ausser dir, (weder Gott, noch Menschen) iemahls als bloßes Mittel, wider seine Zwecke (um etwa deine eignen Zwecke dadurch zu befördern)

oder:

Handle der vernünftigen Natur überhaupt, als dem Zweck an sich selbst nicht zuwider, indem du sie selbst, oder die Natureinrichtung zu Erhaltung derselben, blos als Sache, als Mittel und Werkzeug deiner Privatabsichten brauchtest und aufopfertest.

oder:

Vermeide solche Maximen und Handlungen, die eine Gesellschaft, deren Naturgesetz sie wären, zerstören müßten; bey denen du dich unmöglich als Glied einer Gesellschaft vernünftiger Wesen betrachten könntest, worinn diese Maximen allgemeine Gültigkeit als Gesetze hätten — bey denen keine vernünftige Gesellschaft möglich

wäre

wäre — deren allgemeine Befolgung, das Daseyn und die Fortdauer einer Gesellschaft vernünftiger Wesen unmöglich machen und sie zerstören würde.

Diesem Gebote zu Folge darf ich z. B. anderen keine leibliche oder gar Geistessklaverey anmuthen, sie nicht belügen, betrügen, um der Befriedigung eigner Lüste willen, sie zu Begehung von Thorheiten verführen; nicht aus Partheiligkeit für meinen Freund einem dritten schaden; die mit rechtmäßiger Absicht auf Entgelt verwilligten Dienste des andern nicht unentgeltlich mir anmaaßen, nicht Bücher nachdrucken, Nachdrücke kaufen, oder um der Aufklärung willen privilegiren; meinen Beruf nicht vernachläßigen, den Plan der göttlichen Regierung nicht misbilligen, oder durch eigennützige oder rachsüchtige, vermeyntlich kräftige Gebete, abzuändern und zu hindern suchen u. s. w. — Mein Leben kann ich aber unter gewissen Umständen auf Kosten eines andern erhalten, wenn ich, alles abgewogen, die Würde der vernünftigen Natur als Selbstzweck auf diese Art am meisten ehre und am wenigsten verletze, wenn z. B. meine Erhaltung gewisser ist, als die eines andern.

§. 414.

Positive Selbstpflicht.

Befolge nur solche Maximen, deren Allgemeinheit als Gesetze deiner Natur nicht nur innerlich möglich (nicht widersprechend), sondern auch

deiner Natur und deinem Willen gemäß ist — deren Gegentheil du unmöglich zum allgemeinen Gesetz für deine eigne Natur machen könntest.

oder:

Behandle dich selbst, als Selbstzweck, indem du den vollständigen Zweck deiner Natur und aller deiner Kräfte thätig beförderst.

oder:

Vervollkommne dich selbst und deine Kräfte.

Dieses Gebot erlaubt mir z. B. nicht, meine Kräfte, vielleicht aus Bequemlichkeitsliebe, unausgebildet zu lassen, meinem Talent die mögliche Cultur zu versagen, mich auf einen engern Uebungskreis meiner Fähigkeiten einzuschränken u. dergl.

Aber um einer größern Fähigkeit willen, eine andere verhältnißmäßig weniger zu bearbeiten, bleibt moralisch zuläßig, in sofern ich eben dadurch mich als Selbstzweck noch würksamer ehre.

§. 415.

Positive Gesellschaftspflicht.

Befolge nur solche Maximen, deren Allgemeingültigkeit als Naturgesetz aller Vernunftwesen du wollen kannst — deren Gegentheil du unmöglich als allgemeingültig für das ganze Geisterreich erkannt und befolgt wollen könntest,

oder:

oder:

Behandle auch iedes Vernunftwesen ausser dir, als Selbstzweck, indem du seine Zwecke gesetzmäßig beförderst, und sie in die Maximen deiner Selbstliebe mit einschliessest,

oder:

Befördere die Vollkommenheit der Gesellschaft vernünftiger Wesen.

Nach diesem Gebote wäre es z. B. unedel, wenn ich mir nicht Fähigkeit zu größern Diensten für die Gesellschaft erwerben oder Gelegenheit dazu suchen wollte, wenn ich aus Liebe zur Unabhängigkeit und Bequemlichkeit ein beschwehrliches aber meinen Kräften angemessenes und gemeinnütziges Amt ausschlagen oder unwillig niederlegen wollte — gesetzt auch, daß ich meinem nächsten Berufe volle Gnüge thäte; wenn ich nie uneigennützig wohlthäte u. s. w.

Erlaubt wäre es gleichwohl, dieß zu thun, wenn ich mich schlechterdings sonst aufopferte, oder zu meinen nächsten Pflichten mir Zeit und Kräfte dadurch raubte, und in ähnlichen Fällen.

§. 373.

Zwey Cardinaltugenden.

Den zwey allgemeinsten Forderungen des Sittengesetzes (§. 409. 410.) entsprechen eben so viele reine Cardinaltugenden d. i. allgemeine, rein a priori bestimmbare, sittlich richtige Denkarten und Handlungsweisen, nehmlich:

1) Gerechtigkeit, d. i. die Misbilligung und Nichtbefolgung aller derjenigen Maximen, die sich als allgemeine Gesetze selbst widersprechen und aufheben; die Vermeidung alles dessen, was der Würde eines Vernunftwesens, als Zweck an sich selbst, gerade zuwiderläuft; die Vermeidung des Zweckwidrigen; negative Consequenz im Handlen, wie im Denken. §. 409.

2) Güte, d. i. Billigung und Befolgung solcher Maximen, deren Allgemeingültigkeit mit dem ganzen Willen übereinstimmt; thätige Behandlung eines Vernunftwesens, als eines selbstständigen Zwecks; eine allgemein zweckmäßige Denkart und Handlungsweise; positive Consequenz im Handlen, wie im Denken. §. 410.

§. 417.

Die Tugend der Gerechtigkeit (§. 416. Num. 1.) ist negativ in Bezug auf den Zweck, welcher dadurch nur nicht gehindert wird; die Handlungen aber, die sie hervorbringt, sind zwar auch grösstentheils negativ d. h. Unterlassung dessen, was mich oder andere zerstören würde, aber zum Theil auch positiv z. B. bey der Wiedererstattung des Gestohlenen, oder der Wiedergabe eines Depositum, der Erfüllung meines Versprechens.

Selbst eine Unterlassung, wenn sie moralischen Werth haben soll, muß mit einem Thun, wenigstens mit einer innern Handlung verbunden seyn, die von der Ungerechtigkeit zurückhält, und die sinnlichen Antriebe oder die empirischen

Bewe-

Beweggründe dazu überwindet. Sonst würde die Unterlassung kein Zeichen der Tugend, sondern höchstens nur ein Beweiß der Unschuld seyn.

§. 418.

Eben so ist die Tugend der Güte (§. 416. Num. 2.) positiv, wenn man auf den Zweck sieht, den sie befördert. Ihre Ausübung besteht aber theils aus positiven Handlungen z. B. geleisteten Diensten, mitgetheilten Gaben, theils aus Unterlassungen, wenn man z. B. sein strenges Recht gegen einen andern nicht verfolgt, um diesen nicht unglücklich zu machen, oder wenn man seine Schuld nicht fordert.

§. 419.

Gerechtigkeit, Güte gegen sich, andere.

Jede dieser Tugenden (§. 416.) hat nach den zwey unmittelbaren Anwendungen der beyden obersten Gesetze (§. 408.) auf die zwey Arten möglicher Objekte (§. 411.), eben so viele Zweige. Man unterscheidet:

1) Gerechtigkeit gegen sich selbst, d. i. negative Anerkennung seiner eignen Würde, als eines Zwecks an sich selbst; Nichthinderung seines persönlichen, nothwendigen Zwecks; Nichtzerstörung seiner Natur; thätige Anerkennung des Vorzugs, den man sich selbst, als objektivem Zweck vor allen eignen zufälligen, subiektiven Zwecken beylegen soll, iene nicht für diese aufzuopfern. §. 412.

2) Gerechtigkeit gegen andere, d. i. negative Anerkennung der Würde iedes andern Vernunftwesens, als eines Zwecks an sich selbst, wodurch ich dasselbe nicht ausdrücklich verletze; Nichthinderung des Zwecks der Gesellschaft; thätige Anerkennung der Gleichheit anderer Vernunftwesen mit mir, als selbstständiger Zwecke, und des Vorzugs ihrer Personen, ihrer wesentlichen Zwecke, vor meinen zufälligen, subiektiven Absichten, iene diesen nicht aufzuopfern. §. 413.

3) Güte gegen sich selbst, d. i. positive Anerkennung seiner eigenen persönlichen Würde durch ausdrückliche Beförderung seines wesentlichen Zweckes, durch Vervollkommnung seiner vernünftigen Natur, durch würkliche Aufopferung seiner zufälligen, subiektiven Zwecke für dieselbe. §. 414.

4) Güte gegen andere, d. i. positive Anerkennung der Persönlichkeit eines ieden vernünftigen Wesens; der Gleichheit mit mir selbst, des Vorzugs derselben vor meinen eignen subiektiven Absichten, diese für die Vollkommenheit der Gesellschaft aufzuopfern. §. 415.

§. 420.

Uebrige Tugenden.

Alle übrigen Tugenden (z. B. Wahrhaftigkeit, Keuschheit, Mäßigkeit, Friedfertigkeit, Versöhnlichkeit, Geduld) setzen Erfahrungsbegriffe entweder von besondern Obiekten, oder von besondern Hinder-

nissen

nissen der reinen Pflicht voraus, und können daher nicht a priori bestimmt, sondern nur in einer empirisch angewandten Moral (§. 9. Num. 3.) erklärt, auch der Gottheit auf keine Weise beygelegt werden.

Frömmigkeit ist eine a priori zu erkennende Tugend, weil die Gottheit kein Objekt der Erfahrung, sondern der reinen Vernunft ist. Sie ist Gerechtigkeit und das, was wir in Bezug auf endliche Wesen Güte nennen, — beydes auf das Ideal der moralischen Vernunft bezogen.

§. 421.

Vier Laster.

Die entgegenstehenden Versündigungen und Laster sind unter folgenden Begriffen enthalten:

1) Ungerechtigkeit: wenn ich ein vernünftiges Wesen blos als Mittel behandle, wider seinen Zweck, wenn ich den objektiven Zweck um eines subjektiven willen ausdrücklich verletze.

a) gegen mich selbst

b) gegen andere

2) Lieblosigkeit oder Mangel an Güte; wenn ich die vernünftige Natur als Zweck zu behandlen, unterlasse, die objektiven Zweck derselben um der subjektiven willen vernachläßige.

a) gegen mich selbst.

b) gegen andere.

§. 422.

Der negativen Tugend steht ein positives Laster; dem negativen Laster eine positive Tugend gegenüber, nach den oben erklärten Begriffen. §. 417.f.

§. 423.

Verhältniß der Gerechtigkeit gegen mich und andere.

Gerechtigkeit gegen andere entspringt eben so unmittelbar aus derselben Quelle, woraus Gerechtigkeit gegen mich selbst ihren Ursprung nimmt, nehmlich aus der Vorstellung von der unverletzbaren Würde eines vernünftigen Wesens. Die eine ist also, was das Formale oder die Gesinnung betrifft, unzertrennlich mit der andern verbunden, und kann die andere nicht einschränken, ohne sich selbst zu vernichten. Blos nach der reinen Vernunft beurtheilt, ist die negative Selbstpflicht (§. 412.) und die negative Gesellschaftspflicht (§. 413.) sich vollkommen gleich. Denn die reine Vernunft erkennt zwischen dem vernünftigen Wesen in meiner Person und in der Person eines andern und dritten (zwischen Ich, Du und Er oder Sie) keinen Unterschied an.

§. 424.

Güte gegen mich und andere im Verhältniß.

Güte gegen andere und gegen mich selbst stehn in demselben Verhältnisse unter sich, wie die Gerechtigkeit gegen diese beyden Obiekte. Es ist kein rein

ver-

vernünftiger Grund vorhanden, die positive Selbstpflicht (§. 414.) über die positive Gesellschaftspflicht (§. 415.) zu setzen. Sie sind sich einander vollkommen gleich.

§. 425.

Verhältniß der Gerechtigkeit zur Güte.

Die Gesinnung, einen Zweck zu befördern, schließt nothwendigerweise die Gesinnung in sich, ihn nicht zu verletzen. Güte im moralischen Sinne ist mit Ungerechtigkeit gegen irgend ein moralisches Wesen unvereinbar. Derselbe Grund, der mich moralisch bestimmt, gerecht zu seyn, bringt auch die Gesinnung der Güte hervor, bey einer größern Würksamkeit desselben.

§. 426.

Moralische Güte setzt demnach überhaupt genommen einen höhern Grad der Würksamkeit moralischer Grundsätze voraus, als moralische Gerechtigkeit; Ungerechtigkeit einen geringern Grad von Kraft der moralischen Vernunft, als Mangel an Güte.

§. 427.

Ungerechtigkeit gegen mich selbst zielt auf Zerstörung meiner Person und Rechte; gegen andere, auf Zerstörung der Gesellschaft ab. Lieblosigkeit gegen mich, hindert mein eignes Fortschreiten und die Erweiterung meiner Rechte; gegen an-

dere, das wachsende Wohl der Gesellschaft vernünftiger Wesen, und die Vermehrung ihrer Rechte.

§. 428.

Collision überhaupt.

Gerechtigkeit und Güte gegen sich und gegen andere, schränken sich innerlich als moralische Gesinnungen einander nicht ein. Die Neigung aber, die Pflichten der einen oder der andern Art zu erfüllen, kann, so fern sie aus nicht moralischen Ursachen entsprungen ist, sich wechselseitig einschränken, und die Aeusserungen jener Tugenden können in Collision mit einander gerathen. Wenn also gleich die reinen formalen Imperative (§. 411—415.) sich selbst gleich, keiner Collision und also auch keiner Entscheidung darüber fähig sind: so sind doch die materialen Gebote, die daraus entstehen, von verschiedener Natur, von verschiedener moralischer Größe und zuweilen in möglichem Widerstreite. Es kann Fälle geben, wo man z. B. Güte nicht beweisen kann, aus Gründen der Gerechtigkeit. Allein dadurch beweist man eigentlich keinen Mangel an Güte, sondern nur eine bestimmte Vorstellung von dem, was Güte fordert.

Ohne Einheit und Lauterkeit der moralischen Principien ist daher keine Bestimmtheit und Festigkeit des Charakters möglich.

§. 429.

Unterschied der Gerechtigkeit und Güte.

Die Forderung der Gerechtigkeit ist in allen ihren Anwendungen und materialen Folgesätzen voll-

vollkommen bestimmt (lex obligans), unbegränzt durch physische Hindernisse und auf alle Fälle durchaus anwendbar. Die Forderung der Güte dagegen ist nicht vollkommen bestimmt, durch die Einschränkung der Kraft physisch begränzt, und die Fälle lassen sich nicht so genau festsetzen, wenn und wie in iedem derselben der Güte Gnüge geschehen soll.

§. 430.

Collision der Gerechtigkeit und Güte gegen mich und andere.

Die Gerechtigkeit überhaupt geht demnach (§. 429.) immer der Güte vor, d. h. eben dieselbe Gesinnung, die einer moralisch gütigen Handlung zum Grund liegt, erlaubt es nicht, das Materiale der Güte da auszuüben, wo die Form der Gerechtigkeit dadurch verletzt würde; weil das Formale der Güte nicht ohne die Form der Gerechtigkeit seyn kann. Die Vernunft verbietet demnach

1) meine Erhaltung für fremden Vortheil, mein Wesen zur Verbesserung eines fremden Zustandes aufzuopfern; z. B. mein Leben freywillig und ohne Vertrag aufzuopfern; dieß wäre Ungerechtigkeit gegen mich selbst. Gerechtigkeit gegen mich geht der Güte gegen andere vor.

2) einem andern zu schaden, ihn ganz oder zum Theil zu zerstören, um meines Vortheils willen, oder auch zum Vortheil eines dritten, wenn es auch viele wären; z. B. den Armen einen

Theil

Theil von dem Vermögen eines Reichen, ohne Wissen und Willen des letztern zu geben; mit dem heil. Krispin das Leder zu stehlen und den Armen umsonst zu flicken, die Geistesfrucht des Schriftstellers durch Nachdruck gemeinnütziger zu machen, oder mir selbst wohlfeilen Preises zu verschaffen. Dieß wäre Ungerechtigkeit gegen andere, beydes unter dem Schein der Güte. Gerechtigkeit gegen andere geht der Güte gegen mich und andere vor. (Vergl. Xenophons Cyropädie. B. 1. Kap. 4. — Contes moraux et nouvelles Idylles de D..... (Diderot) et *Sal. Gesner.* à Zuric. 1773.)

Sie erlaubt — mich für andere, oder für einen andern aufzuopfern. Denn nach der reinen Vernunft sind wir, ich und der andere, sich gleich. Ich bin andern eben so viel schuldig, als mir selbst. Gerechtigkeit und Güte gegen mich und gegen andere sind sich selbst einander gleich. Wenn also alles übrige gleich ist: so darf ich Leben um Leben, Gut um Gut, Freyheit um Freyheit hingeben.

(Empirische Vernunftgründe können das Urtheil näher bestimmen, z. B. die Erfahrung, daß ein ieder andere ohnehin mehr für sich, als für andere sorgt, kann in manchen sich vollkommen gleichen Collisionsfällen dafür entscheiden, daß ich zuerst für mich sorge, und andern die Sorge für sich selbst überlasse; eben so die Ueberzeugung daß ich mehr für mich, als für andere thun kann u. d. gl. Alles nur in der Voraussetzung, daß alles übrige gleich ist).

Sie

Sie gebietet dagegen im Allgemeinen

1) fremden Vortheil für die Erhaltung meiner Person aufzuopfern d. h. ihn nicht durch Selbstzerstörung zu befördern. Dieß fordert die Gerechtigkeit gegen mich selbst, die der Besorgung von dem Vortheil anderer vorgeht. Gerechtigkeit gegen mich geht der Güte gegen andere vor.

2) meinen Vortheil für die Erhaltung eines andern aufzuopfern d. h. keinen andern zu zerstören oder seine Freyheit einzuschränken, um meines Vortheils willen; meinem Vortheil zu entsagen, wenn ich ihn nicht ohne Ungerechtigkeit erlangen könnte. Dieß fordert die Gerechtigkeit gegen andere. Auf diese Art wird dem Egoismus wieder Ziel und Gränze gesetzt, und Alles gleich gesetzmäßig behandelt. Gerechtigkeit gegen andere geht der Güte gegen mich selbst vor.

§. 431.

Güte mit Güte, Recht mit Recht in Collision.

Man darf zwar nicht ungerecht gegen einen einzigen seyn, um einem oder auch vielen andern zu nützen (§. 430.); aber wenn

1) Die Erhaltung d. i. Nichtzerstörung des Ganzen mit der Erhaltung eines Theils, eines kleinen mit der Erhaltung eines gröſseren Theiles in unvermeidliche Collision kommt, so geht erstere vor.

a) zur

a) zur Erhaltung meiner Person ist es gerecht, einen Theil derselben aufzuopfern, z. B. ein Glied für den ganzen Körper.

b) zu Erhaltung aller meiner Zwecke im Ganzen, einen oder einige derselben zu zerstören, z. B. zu Erhaltung des Lebens seine äussere Freyheit beschränken zu lassen

c) zu Erhaltung einer fremden Person einen Theil von mir selbst, oder von meinen Zwecken aufzugeben, z. B. mein Vermögen, die Mittel zu einem bequemen Leben aufzuopfern, damit eines andern Leben erhalten werde.

d) Zu Erhaltung mehrerer Personen, oder einer ganzen Gesellschaft, meine Person, (z. B. im Tode fürs Vaterland, für die Nation, bey einer Revolution); zu Sicherung ihrer Zwecke meine eignen persönlichen Zwecke (z. B. meine Ruhe, Sicherheit oder Vermögen) zum Theil aufzuopfern. Wenn

2) die Vervollkommnung oder der Vortheil eines Ganzen, mit der Vervollkommnung oder dem Vortheil eines Theiles in Widerstreit kommt: so geht ebenfalls das Ganze vor. Folglich ist es Pflicht der Güte:

a) Vervollkommnung meiner ganzen Person, einer einzelnen zu erlangenden Vollkommenheit; meinen ganzen Zustand, einem Theile

Theile meines Wohls vorzuziehen, z. B. meine Bildung überhaupt einer einzelnen Geschicklichkeit, Gesundheit einer Ergötzlichkeit.

b) Eben so ist es auch in Ansehung einer einzelnen fremden Person, ihrer ganzen Vollkommenheit und einem Theil derselben. Das Glück des Lebens, z. B. geht dem Vergnügen, die Bildung zum rechtschaffenen Manne der Erziehung zum Gelehrten vor.

c) Fremde ganze Vollkommenheit soll ich befördern mit Vernachläßigung eines Theils der meinigen, z. B. sittliche Bildung anderer mit einiger Vernachläßigung der eignen literärischen Fortschritte bey dem Erzieher.

d) Die Vollkommenheit und der Vortheil mehrerer, einer ganzen Gesellschaft, mit vernachläßigter Beförderung (aber nicht mit Zerstörung) der Vollkommenheit und des Vortheils meiner eignen einzelnen Person.

e) Gemeinnützigkeit geht der Beförderung des Vortheils eines einzelnen, oder auch einiger wenigen iederzeit vor.

Ein allgemein gesetzgebender Wille würde dieß alles also bestimmt haben. Gerechtigkeit geht der Güte; das Ganze geht übrigens dem Theile vor.

Das

Das Gemeine Beste (. 90.) ist nicht die Grundlage zu den Pflichten der Gerechtigkeit, gegen welche es ganz und gar nicht in Anschlag kommt, sondern nur die einschränkende Bedingung der ausdrücklichen und freywilligen (d. i. durch keinen Vertrag schuldigen) Beförderung meines eignen sowohl, als fremden Vortheils. Sonst wäre es wohl gemeinnützig — Reiche zu bestehlen und die Armen damit zu beschenken, andere zu gemeinnützigen Handlungen zu zwingen, wovon sie nicht überzeugt sind, und wozu sie sich nicht verbindlich gemacht haben, oder Menschen aus der Welt zu schaffen, weil sie die unschuldige Gelegenheit zu vielem Unheil in der Welt sind.

§. 432.

Letzte Entscheidung.

Wo diese Entscheidungsgründe (§. 430. 431.) nicht auslangen, wenn z. B. meine Erhaltung und die Erhaltung eines andern Einzelnen in Collision kommen, wo die reine Vernunft keinen Unterschied anerkennt, da ist es moralisch recht, subiektive und empirische Entscheidungsgründe der Vernunft gelten zu lassen, die sich auf Begriffe von der Größe der Zwecke und der Mittel zurückführen lassen.

Neigungen und die darauf gegründeten Maximen der Klugheit dürfen da entscheiden, wo das Gesetz der Pflicht für uns (subiektiv) etwas unbestimmt läßt. Denn sonst müßte ich entweder gar nicht handeln, oder absichtlich wider meine Neigung handeln, oder

oder mich dem Zufall und Looß überlassen, welches alles minder vernünftig wäre, als klug zu handlen. Die Klugheit ist ia auch selbst ein Obiekt der Pflicht.

§. 433.

Regeln für die Zwecke.

Subordinire die Zwecke, nach ihrem Naturverhältnisse. Behandle die mittleren Zwecke als Mittel d. h. mache sie nicht zum Selbstzweck. Beziehe iede Handlung auf den obersten Zweck. Strebe z. B. nach Ehre um des Einflusses willen, den du dadurch erhältst; darnach, um deine vernünftigen, gemeinnützlichen Zwecke desto ungehinderter ausführen zu können. — Moralische Einfalt.

Coordinire die Zwecke d. h. verbinde alle möglichen Zwecke in deiner Handlung zu Einem Totalzweck. Vereinige z. B. bey deinen Arbeiten den Zweck, deine Gesundheit zu erhalten, deine Kräfte zu stärken und zu üben, dich und die Deinigen zu erhalten, der Welt und Nachwelt zu nützen. — Allseitige Handlungsart.

Subordinire die coordinirten Zwecke nach ihrer Wichtigkeit d. h. nach ihrem Verhältnisse zu dem obersten und Hauptzwecke. Ziehe den Nebenzweck nie dem Hauptzwecke vor. Ziehe z. B. Lebensklugheit der einzelnen Geschicklichkeit, und Weisheit der Klugheit

vor. — Verhältnißmäßige Handlungsart.

§. 434.

1) Der universale Zweck (§. 283.) geht dem blos generellen, dieser dem individuellen vor. Vernunft — Menschheit — dieser Mensch —

2) Der negative dem positiven; der letztere wird durch den erstern (Güte durch Gerechtigkeit) limitirt und vollkommen bestimmt.

3) Der wesentliche Zweck, d. i. die Vollkommenheit der Person geht im Falle einer Collision dem zufälligen Zwecke, d. i. der Vollkommenheit des Zustandes vor; der letztere muß dem erstern (Glückseligkeit, der Vernunftmäßigkeit) negativ subordinirt werden. Der höchste ist der vollständige Totalzweck — Sittlichkeit und Wohlseyn aller Vernunftwesen in Harmonie, welche eben durch iene Vereinigung befördert wird.

4) Der absolut nothwendige Zweck (Moralität selbst) ist dem blos bedingt nothwendigen, würklichen (der Glückseligkeit); dieser aber den blos problematisch möglichen Zwecken (z. B. der Erlangung einzelner Güter, die zur Glückseligkeit etwas beytragen können, als dem Reichthum, der Gelehrsamkeit, der äusseren Ehre u. d. gl.) vorzuziehen.

§. 435.

Unter den zufälligen Zwecken wird die Wahl nach ihrer intensiven, extensiven und protensiven Größe vernünftig bestimmt. Das ausgebreitete, innerlichgroße, mit vielen andern Gütern verbundene, ihnen am wenigsten hinderliche und dauerhafteste Gut erhält, sofern die Vernunft ihre Würksamkeit dabey beweist, vor Gütern von niederm Werthe immer den Vorzug. Moralität d. i. Uebereinstimmung mit der Gerechtigkeit und Güte liegt ieder solchen Wahl zum Grunde.

§. 436. a.

Wahl der Mittel.

Unter den Mitteln zu Beförderung dieser pflichtmäßigen Zwecke, wählt der Vernünftige dasienige welches

1) vergleichungsweise die meisten und wichtigsten Zwecke (fruchtbar)

2) am vollkommensten, d. i. ohne etwas Zweckloses und Zweckwidriges (sparsam, passend)

3) am würdigsten, steigend, den Verhältnissen angemessen, und

4) auf die sicherste und bleibendste Weise befördert.

§. 436. b.

Ordnung der Prüfung.

Von folgender Ordnung, worinn die moralische Prüfung anzustellen ist, darf keine Abweichung geschehen.

Zuerst muß man sich fragen, was die reine und höchste Pflicht selbst unmittelbar entscheidet, ohne daß Größe des Vortheils oder Schadens dabey in Anschlag gebracht wird. Der absolut oberste Zweck geht allem vor.

Dann geht nothwendig das Recht vor der Güte voraus.

Ferner wird bey dem Recht und bey der Güte auf Größe und Wichtigkeit des Rechts, oder der zu bewürkenden Vollkommenheit und des zu stiftenden Nutzens gesehen; Vollkommenheit dem Nutzen vorgezogen.

Erst zuletzt darf und muß die Güte und Vollkommenheit der Mittel, oder die beste Art und Weise erwogen werden, wie man die erkannte Forderung der Pflicht, ohne unnöthige Verletzung seiner eigenen Glückseligkeit, ausführt.

§. 437.

Verschiedene Beziehungen einer Handlung.

Eine iede (materiale) Handlung hat einen mannigfaltigen Innhalt, und kann in verschiedenen

nen Verhältnissen betrachtet werden. Sie läßt sich daher unter verschiedene moralische Gebote subsumiren, und kann nach verschiedenen Beziehungen theils zu dieser, theils zu iener Pflicht gerechnet werden. So kann manche Handlung, wenn man die Data unvollständig nimmt, blos auf Rechnung der Güte gesetzt werden, die, wenn man alle Umstände in Betrachtung zieht, sich als Forderung der strengen Gerechtigkeit erweisen läßt. Z. B. ein freywilliger Dienst fürs Vaterland, wenn man seinen Mitbürgern viele Wohlthaten, der bürgerlichen Einrichtung größere Vorzüge zu verdanken hat.

Reine Ascetik,

oder

Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft.

§. 438.

Reine Ascetik.

Die reine Ascetik (§. 263. Num. 3.) oder die Anleitung zur Tugend oder zur moralischen Ausübung des Sittengesetzes, enthält diejenigen Begriffe und Grundsätze

1) über die subiektiven Bedingungen der Tugend;

2) über die subiektiven Hindernisse derselben und

3) über die allgemeinen Mittel, diese Hindernisse wegzuräumen,

die als allgemein und nothwendigerweise gültig für alle endliche vernünftige Wesen erkannt werden.

§. 439.

Subiektive Tugend.

Subiektive Tugend besteht in der Uebereinstimmung der Würksamkeit aller Kräfte eines endlichen vernünftigen Wesens zu einer dem sittlichen Princip gemäßen Handlungsweise, oder in dem Beysammenseyn derjenigen Bestimmungen, durch welche die Aeusserung der Moralität ihm möglich ist.

§. 440.

§. 440.

Nähere Bestimmung.

Diese (§. 439.) Möglichkeit ist hier nicht als eine innere und absolute zu denken, die in der moralischen Freyheit, als einem Vermögen der Vernunft, die Sinnlichkeit zu afficiren, und in der absoluten Willensfreyheit, als einem Vermögen, die höchsten Bestimmungsgründe seiner Handlung selbst zu wählen — hinlänglich gegründet ist, und welche auf gar keine Weise hervorgebracht werden kann, sondern als eine äussere und bedingte (nicht von Seiten des bestimmenden, sondern des bestimmbaren Vermögens); nicht als eine logische, sondern als eine reale.

§. 441.

Fortsetzung.

Die Form der Moralität ist bey iedem vernünftigen Wesen vorhanden, nehmlich das reinvernünftige Sittengesetz; die subiektive Tugend beruht demnach auf der Beschaffenheit des innern Stoffs (§. 247.) der Handlungen — der Vorstellungen, Gefühle und Begierden — und auf dem Verhältniß desselben zu iener Form, wodurch die Bearbeitung desselben erleichtert wird, auf der moralischen Bildsamkeit, oder der moralischen Freyheit. §. 227.

§. 442.

Dieser innere Stoff ist uns zwar durch die Natur unsrer Sinnlichkeit (Naturell, Temperament,

Gemüthsart) ursprünglich gegeben, und durch den Einfluß äusserer Ursachen, als der uns umgebenden Gegenstände, der Erziehung, des Beyspiels, ohne unser Zuthun zu einer gewissen Sinnesart näher bestimmt und gebildet worden. Allein er ist auch durch Selbstthätigkeit veränderlich. In diesen letztern Modificationen des moralischen Stoffs besteht die subiektive Tugend.

§. 443.

Subiektive Bedingungen der Tugend.

Ihre subiektiven Bedingungen sind demnach

1) Entwickelung der Vernunft bis zum (deutlichen und bestimmten) Bewußtseyn des absoluten Gesetzes und Zweckes. Kenntniß seiner sittlichen Bestimmung; deutliche Begriffe von Recht und Pflicht, Gutem und Bösen, Tugend und Laster. Denn ohne diese Vorstellungen, fehlt es dem endlichen Vernunftwesen (dem Menschen) an dem ersten Vordersatz (Obersatz) in dem Schlusse, der einer iedem moralischen Entschließung zum Grunde liegt, an Richtschnur und Ziel des moralischen Handelns.

2) Entwickelung des Verstandes zu einer richtigen, bestimmten und ausgebreiteten Kenntniß (des äussern Stoffs d. i.) der Verhältnisse, in welchen es moralisch handlen kann und soll. Diese Erkenntnisse geben iedesmahl den zweyten Vordersatz (Untersatz) in dem gedachten Schlusse.

3) Ent-

3) Entwickelung der moralischen Urtheilskraft, um die beyden Arten moralischer Kenntnisse (der Vernunft und des Verstandes) unter sich zu einem richtigen Schlusse zu verbinden, und um das Verhältniß der Zwecke unter sich und zu den Mitteln recht zu bestimmen.

4) Praktisch psychologische Kenntniß der Mittel, diese Vorstellungen (Num. 1 bis 3.) zu immerwährender Anwendung gegenwärtig zu erhalten, um nach richtigen Kenntnissen seiner Pflicht und seiner Lage handlen zu können.

5) Fertigkeit im Gebrauche dieser Mittel.

6) Cultur des sittlichen Gefühles, um alle andere Triebfedern des Begehrens dem moralischen Motive zu unterwerfen.

7) Kenntniß und Fertigkeit im Gebrauche der Mittel, die sinnlichen Hindernisse der Tugend vernunftmäßig wegzuräumen — Religion.

§. 444.

Subiektive Hindernisse der Tugend.

Die subiektiven Hindernisse der Tugend sind theils innere und unmittelbare, nehmlich

1) Mängel der moralischen Einsicht (§. 443. Num. 1.), der Kenntniß von dem Stoffe der Handlungen (Num. 2.), und der sittlichen Urtheilskraft (Num. 3.); Mängel der Fertigkeit im Gebrauche dieser Kenntnisse (Num. 4. 5.), und Mangel an Religion. Num. 7.

2) Mängel und Einschränkungen des sittlichen Gefühls, in Verhältniß zu andern Gefühlen (§. 443. Num. 6.).

theils äussere, und mittelbare d. i. äussere Lagen und Verhältnisse, worinn iene innern Mängel wenigstens zum Theil sich gründen.

(Auf die intelligiblen, blos denkbaren, aber nicht erkennbaren Hindernisse, auf ursprüngliche Schranken der Vernunft und ihrer Würksamkeit, läßt sich in der Ascetik keine Rücksicht nehmen, weil wir nur eine allgemeine Idee, aber keine Kenntniß davon besitzen, und weil unsre Pflicht nur auf dasienige geht, was natürlich erkennbar und durch natürliche Kräfte ausführbar ist.)

§. 445.

Tugendmittel.

Die Mittel, Tugend bey einem endlichen Vernunftwesen zu befördern, müssen also von der Art seyn, daß sie

1) die moralische Erkenntniß berichtigen und erweitern; dem sittlichen Gesichtskreis mehr Umfang und Helle geben.

2) das moralische Gefühl läutern und erhöhen.

3) die äussern Ursachen, welche iene Erkenntniß, so wie dieß Gefühl einschränken, wegräumen oder vermindern.

4) moralische Religion, als Kenntniß und Gesinnung, hervorbringen.

§. 446.

Nähere Bestimmung.

Da diese Tugendmittel durchaus angemessen seyn müssen der iedesmahligen Stufe der Ausbildung und dem äussern gegebenen Würkungskreise eines ieden Vernunftwesens; da ihr näherer Grund in den natürlichen Würkungsgesetzen des ganzen Vorstellungs- Erkenntniß- und Begehrungsvermögens nach ihrer genausten Bestimmung enthalten seyn muß, hiervon aber keine allgemeine Erkenntniß a priori möglich ist: so können die bestimmten Tugendmittel für den Menschen nur auf empirisch-psychologische und vornehmlich thelematologische Grundregeln gebaut, und in der praktischen Anthropologie (dem dritten Haupttheile moralischer Untersuchungen) praktisch gelehrt werden.

§. 447.

Grade der Tugend.

Die subiektive Tugend hat nothwendigerweise gewisse Grade; diese werden bestimmt

1) nach ihrer Reinheit und Lauterkeit

2) nach ihrer Stärke

3) nach ihrer Ausbreitung über eine engere oder weitere Sphäre

4) nach ihrer Dauer.

§. 445.

Tugendhafter Charakter.

Der tugendhafte Charakter erscheint und zeichnet sich überhaupt vor ieder andern Denkungs- und Sinnesweise subiektiv aus,

1) durch Größe und Hoheit; im Gegensatz eingeschränkter Gesinnungen.

2) durch Stärke und Kraft — mächtige Hindernisse zu besiegen.

3) durch Selbstständigkeit, Freyheit und Harmonie.

4) durch Festigkeit.

Diese vier Bestimmungen geben das Ziel des moralischen Bestrebens an.

Dritter Haupttheil

der

Moralphilosophie.

Angewandte Moral.

Dritter Haupttheil.

Praktische Anthropologie

oder

Angewandte Moral.

§. 449.

Angewandte Moral.

Die angewandte Moral (§. 9. Num. 3.) trägt diejenigen moralischen Wahrheiten systematisch vor, welche die Anwendung der allgemeinen und reinen Grundsätze auf die Natur und Lage des Menschen möglich machen.

Sie beruht, sofern sie moralisch ist, auf reinen Vernunftprincipien; sofern sie die Anwendung davon auf einen durch Erfahrung gegebenen Gegenstand (den Menschen) machen soll, auf empirischen Kenntnissen von demselben, und ist also eine gemischte, theils reine, theils empirische Wissenschaft.

Di

Die Psychologie und Anthropologie muß die Hauptdata zur angewandten Sittenlehre liefern. Man vergl. meine empirische Psychologie. Erster Band. (Jena. 1791.) Einleitung. §. XII. S. 41 — 50.

§. 450.

Ihre Theile.

Sie enthält

1) eine angewandte Ethik, oder eine Theorie der menschlichen Pflichten, Tugenden, Sünden und Laster.

2) angewandte Ascetik, oder eine Theorie der sittlichen Erziehung des Menschen zu Erfüllung derselben, oder der menschlichen Tugendmittel.

Als einen dritten Theil der angewandten Moral könnte man sich noch eine moralische Thelematologie, d. h. eine Wissenschaft von der Beziehung menschlicher Neigungen und Fähigkeiten zur Moralität gedenken, die der moralischen Ontologie, als einem Theil der Metaphysik der Sitten entspräche. Einige Hauptlehren, die hieher gehören, sind in der Ontologie selbst am bequemen Orte, z. B. in der Lehre vom Gewissen, gelegentlich eingeschaltet worden, um das System nicht zu sehr zu erweitern.

M. vergl. Kants Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück.

§. 451.

Allgemeine, specielle, praktische Anthropologie.

Die Lehren der angewandten Moral beziehen sich entweder auf die allgemeine Natur und Verhältnisse des Menschen, oder auf die zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnisse der Menschen. Der vollständige Plan (der sich aber hier nicht gänzlich ausführen läßt —) wäre

1) Allgemeine praktische Anthropologie.

a) Ethik.

b) Ascetik.

2) Specielle praktische Anthropologie.

a) Specielle angewandte Ethik.

b) Specielle angewandte Ascetik.

Allgemeine praktische Anthropologie.

Erster Abschnitt.

Allgemeine empirische Ethik oder Sittenlehre für den Menschen.

§. 452.

Anordnung.

Die Abhandlung der Pflichten wird in der empirischen Ethik für die Anwendung am zweckmäßig-

sten geordnet nach den Obiekten, in Ansehung deren sie in concreto ausgeübt werden, und weil hier Pflichten der Gerechtigkeit und der Güte (§. 416.) unmittelbar an einander gränzen, so werden die Regeln, welche sich darauf gründen, mit einander verbunden, doch so, daß ihr wesentlicher Unterschied noch immer bemerkbar bleibe. — Sonst würden die Collisionsfälle sich nicht gehörig beurtheilen lassen, bey deren Entscheidung dieser Unterschied von der größten Bedeutung ist.

§. 453.

Verhältniß der empirischen Lebensregeln zu den reinen.

Da Eine Handlung sich nicht nur auf mehrere Pflichten, sondern auch auf mehrere Obiekte bezieht, und daher die Anwendung von mehr als Einer materialen Regel fordert, die sich wechselseitig einander einschränken: so ist es unmöglich, daß irgend eine empirische (material angewandte) Vorschrift (§. 268.) alle diejenigen Bestimmungen ausführlich angebe und enthalte, welche erforderlich wären, wenn sie für sich selbst dem reinen Gesetze (§. 268.) gänzlich entsprechen sollte. Sie bezeichnen nur im Allgemeinen mögliche Arten, iene Gesetze in empirische Ausübung zu bringen. Die für iedesmahl würkliche Pflicht muß nach den Gesetzen der reinen Ethik (§. 408. ff.) bestimmt werden. Die empirischen Lebensregeln geben nur Winke für die Anwendung, können aber die Kenntniß und den Gebrauch der reinen Vernunftgebote durchaus nicht entbehrlich machen.

§. 454.

Eintheilungsgründe.

Die unmittelbaren Gegenstände der Pflicht sind die vernünftigen Wesen. Der erste Eintheilungsgrund der angewandten Gebote wird also von den persönlichen Obiekten d. i. den vernünftigen Wesen hergenommen. Mittelbarer Gegenstand der Pflicht ist alles dasienige, was mit vernünftigen Wesen, mit ihrer Würde, Vollkommenheit und Glückseligkeit in Verbindung steht. Die weitere Abtheilung der Pflichten gründet sich daher auf die Verschiedenheit der nicht persönlichen Gegenstände, welche wiederum theils innere, theils äussere Obiekte oder Werkzeuge der Personen selbst sind.

§. 455.

Persönliche Obiekte.

Die persönlichen Obiekte (§. 454.) sind

1) ich selbst, die handelnde Person.

2) andere vernünftige Wesen, mit denen ich in (realer oder idealer) Verbindung stehe, als

a) mein Nebenmensch, in realer Verbindung mit mir, da ich auf ihn würken kann.

b) die Gottheit, mit der ich ideal verbunden bin, die ich pflichtmäßig verehre, ohne auf sie selbst würken zu können.

Diesen allen muß ich Gerechtigkeit und Güte (negative und positive Achtung der Vernunft) wiederfahren lassen, so weit sie derselben empfänglich sind. Wir handlen demnach 1) von den Selbstpflichten. 2) von den Pflichten gegen andere Menschen. 3) gegen die Gottheit. 4) von der Verbindung dieser Pflichten unter sich selbst. Vergl. §. 411.

Diese gewöhnliche Eintheilung der Pflichten hat man, wie es scheint, mehr aus Vorurtheil, als mit Grund verlassen. Wer die Pflicht nur um ihrer Würkung willen, die sie auf ihren Gegenstand hervorbringt, schätzte; der verwarf natürlich die Religionspflichten, als Pflichten gegen ein Wesen, worauf wir nicht real würken können. Wer die Pflicht gegen andere Menschen lediglich aus dem Princip der Selbstliebe ableitete, hielt alles für bloße Selbstpflicht. — Eine iede Handlung kann in einer pflichtmäßigen Beziehung auf Gott, auf andere Menschen und auf mich selbst stehen, aber es sind doch verschiedene Beziehungen und Motive; verschiedene Anwendungen und Verhältnisse der allgemeinen pflichtmäßigen Gesinnung.

§. 456.

Nichtpersönliche Obiekte.

Die nichtpersönlichen Gegenstände sind

1) innere, d. i. Prädikate der Personen

a) wesentliche, Eigenschaften und Kräfte, z. B. Verstand,

b) auf-

b) *ausserwesentliche*; modi der erstern, z. B. Klugheit, einzelne Thätigkeiten.

2) *äussere*, d. i. Dinge, die im Verhältnisse zu den innern stehen; Werkzeuge, Mittel, Obiekte der Thätigkeit, z. B. Vermögen, Ehre, Freundschaft, Macht u. d. gl.

a) *wesentliche*.

b) *zufällige*.

§. 457.

Entwurf der Ausführung.

In einer ausführlichen Abhandlung der menschlichen Pflichten wäre es zweckmäßig, folgende Stücke überall zu beobachten. Vorerst würde

1) die *Pflicht selbst* rein dargestellt; dann

2) durch ihre eigenthümlichen reinen *Vernunftgründe* bewiesen.

3) Das *Verhältniß* dieser Pflicht *zu andern Pflichten*, und der Zusammenhang sowohl ihres *Formale* (der Gesinnung), als ihres *Materiale* (der ausübenden Handlungen) mit der Form und Materie anderer Pflichten gezeigt — wobey nothwendig die übrigen reinen Beweggründe mit aufgestellt werden.

4) würden die vornehmsten *Obiekte* und *Veranlassungen* ihrer Anwendung angedeutet.

5) ihr Umfang und ihre Gränzen möglichst bestimmt.

6) die daraus entstehenden Tugenden erklärt.

7) ihr Unterschied von den Scheintugenden angegeben.

8) die verschiedenen Grade der Reinheit im Allgemeinen bestimmt.

9) die Schwürigkeiten, Hindernisse und Unannehmlichkeiten, so wie

10) die entgegenstehenden Reitze und Vortheile, als zufällige Antriebe und empirisch vernünftige Beweggründe auseinander gesetzt.

11) der Begriff von den gegenüberstehenden Versündigungen und Lastern entwickelt.

12) ihre Veranlassungen, Reitze, Vortheile, Entschuldigungen und Beschönigungen ohne wohlgemeynte Unredlichkeit dargestellt.

13) ihre Verlarvungen in die Gestalt des Erlaubten und Pflichtmäßigen aufgedeckt.

14) die nachtheiligen Folgen des Lasters, als zufällige und beyhelfende Gegenmittel, geschildert, und endlich werden

15) Regeln der moralischen Klugheit (§. 8. 129.) in Erfüllung der Pflichten, mit den sittlichen Vorschriften selbst verbunden.

Selbst.

Selbstpflichten.

§. 458.

Begriffe.

Selbstpflicht ist iede Handlung, deren Beweggrund die Vorstellung von meiner Person, als Zweck an sich selbst ist, in so fern er es ist.

Falsch sind dagegen folgende Erklärungen der Selbstpflicht:

1) Handlungen aus Selbstliebe — denn diese haben an sich keinen sittlichen Werth, und sind keine Pflichten. Alle und iede, auch sündliche Handlungen entspringen aus Selbstliebe.

2) Handlungen, die zu meiner Glückseligkeit gereichen. Dieß ist nicht immer, und bey ihnen nicht allein der Fall. Es ist auch Pflicht, sein Vergnügen der Vollkommenheit, sich selbst für seine Pflicht aufzuopfern. Auch die Erfüllung der Pflichten gegen andre Menschen und gegen die Gottheit trägt zu meiner Glückseligkeit bey.

Die gegebene Erklärung bezieht sich auf das Wesen der sittlichen Handlung, das Motiv. Dieselbe Handlung kann übrigens auch Pflicht gegen Gott, oder gegen andere Menschen seyn, z. B. Arbeitsamkeit, Verehrung Gottes.

§. 459.

Beweisgrund.

Der Beweißgrund dieser Pflicht (§. 458.) liegt in der allgemeinen Formel des moralischen Gesetzes, angewandt auf mich selbst, als ein vernünftiges Wesen; nach der nähern Bestimmung in §. 412. und 414.

Die Reihe der Beweisgründe ist folgende:

Ich bin ein Mensch, ein vernünftiges Wesen.

Ich bin da, als Zweck an sich selbst, als würdiger Gegenstand meiner eigenen vernünftigen Achtung.

Mein Daseyn ist also an sich von innerm Werth; ich habe eine Würde.

Ich soll mich also auch an sich zweckmäßig behandlen, mich nicht als bloßes Mittel aufopfern, oder mich als Zweck vernachläßigen; meine Vernunft nicht der Sinnlichkeit, meine Person nicht dem Genuße des Lebens unterordnen.

Aus der Selbstliebe kann und darf die Selbstpflicht nicht bewiesen werden, so wenig als die Pflicht gegen andere Menschen aus der natürlichen Menschenliebe. Denn diese Einrichtungen sind bloße Naturgesetze, und als moralische Beweisgründe angesehen, würde zu viel aus ihnen folgen, mehr, als der gemeine sittliche Menschenverstand einräumen kann, z. B. weil die Selbstliebe die Summe aller Neigungen ist, so müßte ich mir alles aufopfern.

§. 460.

Tugend der Selbstschätzung.

Die Gesinnung, welche dieser Pflicht entspricht, ist Selbstschätzung, d. i. Achtung für sich selbst, als ein vernünftiges Wesen und Selbstzweck, für die Menschheit in seiner eignen Person. Eine Tugend, die aller Selbstpflicht zum Grunde liegt.

Vergl. *Pythagor.* Carm. aur. v. 12.

James Burgh the Dignity of human nature. Lond. 1776.

Zollikofers Predigten über die Würde des Menschen.

Die erste und allgemeinste Grundtugend ist unbedingte Schätzung der Vernunft. Aus dieser fließt absolute Achtung für jedes Vernunftwesen. Diese Tugend auf mich selbst, als Menschen und vernünftiges Wesen, bezogen und angewandt, ist Selbstschätzung, die mit der Menschenschätzung überhaupt und mit der Gottesverehrung gleiche Quelle, gleiches Wesen und gleichen Werth hat. —

In Absicht auf die Menschheit soll der Mensch einen edlen Stolz hegen, und sich unter keinen andern Menschen, wer er auch seyn mag, demüthigen und erniedrigen, doch aber auch aus demselben Grunde über keinen Menschen erheben. Dieser Stolz auf seine Menschenwürde ist nicht nur mit ächter Demuth verträglich, sondern sogar die reine Quelle derselben. Sie entspringt aus dem Bewußt-

wußtseyn unserer unvollkommenen Uebereinstimmung mit dem Gesetz unserer eignen Würde — (die wir also erst anerkennen müssen), sowohl in Ansehung unserer Handlungen, als der Antriebe zu denselben.

Richtige Vorstellung des Sittengesetzes in seiner Reinheit und Strenge, und richtige Selbstkenntniß erhält die Selbstschätzung in ihren sittlichen Gränzen, und bewahrt vor zwey gefährlichen Extremen, vor Selbstverachtung und vor moralischem Eigendünkel.

§. 461.

Eigenliebe, Eigendünkel.

Das Princip dieser Tugend (§. 460.) bestimmt ihren Unterschied von gewissen andern Gesinnungen, welche öfters ihrem Innhalte nach (material) ähnliche Handlungen hervorbringen, nehmlich:

1) von der Eigenliebe (philautia) oder dem Solipsismus, oder dem über alles gehenden Wohlwollen gegen sich selbst,

a) der groben Eigenliebe, da man nur sich allein als Zweck, andre nur als Mittel dafür betrachtet und behandelt.

b) der feinern Eigenliebe, da man sich als Hauptzweck, und andre Menschen nur als Nebenzwecke betrachtet, und sich daher diese gewöhnlich negativ unterordnet.

2) von

2) von dem Eigendünkel (arrogantia, unedlem Stolz), d. i. dem unbegränzten Wohlgefallen an sich selbst als einem sinnlichen Wesen —

a) dem groben Eigendünkel, der andre gar nicht, oder nur um seinetwillen d. h. deswegen schätzt, weil sie eines ihm ähnlichen Wesens sind.

b) dem feinern Eigendünkel, der sich nur über alle andre schätzt und achtet.

Beyde beziehen und gründen sich auf etwas anderes, als auf die vernünftige Natur (die Menschheit); daher breiten sie sich auch nicht über alle vernünftige Wesen in gleichem Verhältnisse aus, und beobachten auch nicht iene richtige Unterordnung und Proportion zwischen der Sorge für die Würde und für die Erhaltung und Vervollkommnung der Person und für ihren Zustand.

Der edle Stolz auf seine Menschenwürde kann seiner Natur nach sich nicht auf sich selbst einschränken, weil sein Grund allgemein ist.

Der Eigendünkel ehrt nur sich; andere höchstens nur um seinetwillen. Ein Mensch, der sich moralisch selbst schätzt, ehrt seine Vernunft, nicht weil sie sein, sondern weil sie Vernunft ist; er ehrt sich um der Vernunft willen, andre Menschen aus demselben Grunde.

Es giebt auch insbesondere eine moralische Eigenliebe und einen moralischen Eigendün-

dünkel, die auf den Schein von Moralität gegründet sind, z. B. auf natürliche Gutherzigkeit, auf den Mangel an Neigung zu groben Ausschweifungen, auf das Besserseyn, als andre, mit denen man sich vergleicht. — Diese sind am gefährlichsten.

§. 462.

Grad der Reinheit.

Je weniger Einfluß irgend etwas anderes, ausser der Vorstellung, daß ich Zweck an sich selbst bin, auf die mich selbst angehenden Handlungen hat; je mehr sich alle diese Handlungen auf meine ganze und höchste Bestimmung beziehen; je richtiger ich die Person ihrer Würde, den Zustand der Person, und die Mittel dieses Zustandes (des Wohls) diesem selbst unterordne; je weniger ich mir deswegen wohl will, weil ich selbst es bin; je mehr sich im Gegentheil meine Selbstschätzung auf Vernunft gründet und in ihren Würkungen darauf abzweckt; — desto ächter und reiner ist dieselbe.

§. 463.

Negative, positive Selbstschätzung.

Die Selbstschätzung ist

1) negativ. Gerechtigkeit gegen mich selbst — daß ich mich nicht selbst verachte und herabwürdige, daß ich meiner eignen Menschenwürde nicht ausdrücklich zuwider handle. §. 419. Num. 1.

2) po-

2) positiv; Güte gegen mich selbst — daß ich meiner Würde gemäß handle, sie durch Handlungen (mir und andern) offenbare. §. 419. Num. 3.

§. 464.

Gerechtigkeit gegen mich selbst.

Die negative Selbstschätzung (§. 463. Num. 1.) begreift in sich

1) Erhaltung der persönlichen Würde oder Vermeidung alles dessen, was überhaupt die Vernunft und Menschheit herabsetzen würde — daß ich, weder durch Urtheile noch durch äussere Handlungen, ein vernünftiges Wesen (eine Person), wie ich selbst bin, zum bloßen Mittel herabwürdige, das zu Befriedigung irgend eines sinnlichen Verlangens, zur Bewürkung eines blos sinnlichen Guts, oder zur Abwendung eines blos sinnlichen Uebels bestimmt wäre; wider seine wesentlichen, (durch Vernunft bestimmten) Zwecke.

2) Selbsterhaltung seiner Person, d. i. Erhaltung der Summe von Kräften und ihrer Würksamkeit, die zu dem Subiekt meiner Persönlichkeit gehören; ein solcher Gebrauch der Freyheit in Ansehung meiner selbst, der mit sich selbst übereinstimmt, nicht mit sich selbst streitet und den größtmöglichen Gebrauch der Freyheit und der ihr untergeordneten Kräfte überhaupt zerstört und vermindert.

3) Selbst-

3) Selbstschonung, d. i. Unterlassung alles desjenigen, was meinen persönlichen Zustand d. i. mein Wohl im Ganzen vermindert; ein solcher Gebrauch der Freyheit, wodurch ihr subiektiver Zweck nicht zerstört wird.

Man kann also das Gebot: sey gerecht gegen dich selbst auf folgende drey Gebote zurückführen:

Behaupte deine Sittlichkeit und sittliche Freyheit

Erhalte deine Kraft, sittlich zu handlen

Erhalte deine, der Sittlichkeit angemessene, Glückseligkeit.

Die Selbstvertheidigung d. i. der thätige Widerstand gegen alles, was meine persönliche Vollkommenheit eingeschränkt und mein Wohl zerstört, ist eine Folge der Pflicht, sich selbst zu erhalten und seiner selbst zu schonen.

§. 465.

Güte gegen mich selbst.

Die positive Selbstschätzung (§. 463. Num. 2.) umfaßt

1) Erhöhung meiner persönlichen Würde d. i. möglichste Aeusserung meiner Freyheit, oder positive Anerkennung der Würde eines je-

den

den Vernunftwesens, dergleichen ich selbst bin, durch freye Beförderung seiner Zwecke.

2) Selbstvervollkommnung meiner Person, d. i. ein solcher Gebrauch der Freyheit, der mit ihrem möglichsten Gebrauch im Ganzen positiv übereinstimmt, oder Beobachtung dessen, was meine persönliche Kraft verstärket und ihre Würksamkeit vermehrt; freye Beförderung meiner wesentlichen Naturzwecke.

3) Selbstbeglückung, d. i. ein solcher Gebrauch der Freyheit, der mit der möglichsten Beförderung ihres subiektiven Zweckes im Ganzen positiv übereinstimmt, oder die thätige Bemühung, meinen persönlichen Zustand zu verbessern, mein Wohl zu vermehren.

§. 466.

Selbstliebe.

Die Pflichten der Selbstschonung (§. 464. Num. 3.) und der Selbstbeglückung (§. 465. Num. 3.) können zusammen genommen Pflichten der Selbstliebe heissen, weil sie sich der Materie nach, obgleich nicht als Pflichten ihrer Form nach, auf die menschlichen Neigungen, deren Innbegriff Selbstliebe heißt, gründen.

Wenn man es den Menschen zur Pflicht macht, fremde Glückseligkeit zu besorgen, weil sie ein subiektiver Zweck der vernünftigen Wesen ist, so ist es dem vollkommnen gemäß, die Erhaltung und Vermeh-

mehrung seines eignen Wohlseyns ebenfalls als Pflicht vorzustellen. Die Verbindlichkeit dazu kann freylich nicht unmittelbar und wesentlich auf meiner Selbstliebe beruhen. Meine Glückseligkeit kann also auch weder das einzige, noch das höchste, aber doch ein untergeordnetes Ziel meiner sittlichen Handlungen seyn. Die Regeln zur Erlangung der Glückseligkeit, sind keine Sittengesetze, für sich betrachtet; aber die Regel, die mir die Befolgung der besten, mir bekannten, Anweisungen zur Glückseligkeit unter gewissen Einschränkungen gebietet, ist allerdings ein Sittengesetz. Es ist freylich ein schädlicher Irrthum, den Kant unstreitig recht hatte, aus allen Kräften zu bestreiten, wenn man die Pflicht ihrem Wesen nach von den Neigungen abhängig macht; aber nicht minder Irrthum und für die Moralität (subiektiv) nicht weniger schädlich ist es, wie mich dünkt, es zum wesentlichen Merkmahl einer Pflicht zu machen, daß sie mit den Gegenständen und Zwecken der Neigung nirgends, auch in ihrem Materiale, zusammentreffe. Das heißt, der sinnlichen Natur alles Recht, und der Tugend alle Gunst bey den Menschen entziehen. Durch die unten anzugebenden nähern Bestimmungen dieser Pflicht, werden die Bedenklichkeiten der strengeren Moralisten weggeräumt werden. — M. vergl. Kants Grundl. z. e. Met. der Sitten S. 47. Crit. d. pr. Vern. S. 167.

§. 467. a.

Verhältniß zu den Neigungen.

Die mehresten dieser Pflichten stimmen in den meisten Fällen mit den eignen Neigun-

gungen zusammen, weil sie die Glückseligkeit dessen erhalten und befördern, der sie beobachtet. Die Pflichten der Selbstbeglückung und Selbstschonung unmittelbar; die andern Pflichten mittelbar, indem sie theils das zufriedne Selbstbewußtseyn retten, theils die Kräfte zu Erwerbung der Glücksgüter erhalten, ihren nützlichen Gebrauch befördern, und das unmittelbar angenehme Gefühl einer wohlgeordneten, harmonischen Thätigkeit hervorbringen.

Gleichwohl leidet auch durch diese Pflichten die Selbstliebe öfters einen empfindlichen Abbruch; die vernünftig bearbeitete, kluge Selbstliebe sogar, sofern die Würde und die Erhaltung der Person mit Erhaltung und Erhöhung ihres angenehmen Zustandes collidirt; die rohe, thörichte Selbstliebe noch öfter, weil das im Ganzen (relativ) Gute öfters mit dem Gegenstande einer gegenwärtigen Begierde oder eines würksamen Affekts, einer Neigung oder Leidenschaft in Collision kommt. Die Gränzen der Selbstliebe sind weiter, als die Gränzen, welche die Vernunft dem Bestreben, für sich selbst zu sorgen, anweiset. Doch ist es an sich eine weise und nothwendige Einrichtung, und kein Beweis von Ausartung und Verderbniß der menschlichen Natur, daß die Triebe der Selbstliebe in dem Menschen überhaupt stärker sind, als die des Wohlwollens und Mitgefühls, weil dadurch der Naturzweck der gesellschaftlichen Erhaltung und Glückseligkeit am sichersten erreicht wird. Die Unterordnung der Zwecke nach Gesetzen der reinen Vernunft weicht öfters von derjenigen ab, welche den natürlichen Trieben oder den angewöhnten Neigungen angemessen wäre, und die von

der blos empirischen Vernunft relativ gut befunden würde.

§. 467. b.

Gegengewicht und empirische Antriebe.

Sich selbst schätzen — erhebt über das Urtheil der Welt, und sich die Achtung für sich selbst erhalten, ist ein Trost, bey iedem Uebel des sinnlichen Lebens. Des Menschen eignes Wohl beruhet grossentheils auf seinem Willen, und das Bewußtseyn, es sich selbst durch Vernunft erworben zu haben, erhöht den Genuß.

Das Materiale der Selbstpflicht gehört auch als Bedingung zur Erfüllung dessen, was das Formale aller übrigen Pflichten erfordert.

§. 468.

Verletzungen der Selbstpflicht.

Die Selbstpflicht wird verletzt durch alles dasienige, was der schuldigen Selbstschätzung widerstreitet, also

1) die negative, durch Ungerechtigkeit gegen mich selbst.

a) durch Verläugnung meiner Menschenwürde, Selbsterniedrigung, positive, moralische Niederträchtigkeit — im Urtheilen — in Behandlung meiner Selbst und anderer Menschen. (Gebrauch unsittlicher, der Mensch-

Menschheit erniedrigender, Mittel zu Befriedigung der Selbstliebe, zu Selbsterhaltung und Glückseligkeit.)

b) Selbstzerstörung meiner Person, aller oder eines Theils meiner Kräfte.

α) aktive.

β) passive, d. i. durch unterlassene Selbstvertheidigung.

c) Selbstbetrübung, Zerstörung seines eignen Wohlseyns — aktive — passive.

2) Die positive Selbstpflicht, durch Mangel an Selbstgüte.

a) Unterlassene möglichste Darlegung meiner Menschenwürde, in zweckmäßiger Behandlung meiner selbst und anderer.

b) Vernachläßigte Bildung, Bearbeitung, Erhöhung seiner eignen persönlichen Kräfte; unterlassenes, eingeschränktes Bestreben sich zu vervollkommnen.

c) Selbstversäumung oder Vernachläßigung seines eignen Wohls.

3) Beyde, durch Mangel der Proportion, der vernünftigen Bey- und Unterordnung; durch ein fehlerhaftes Verhalten in Collisionsfällen.

a) Erhaltung oder Erhöhung der Person, mit Verlust der Würde (§. 431.) z. B. wenn iemand um sein Leben zu erhalten, es einem

andern Unschuldigen raubt; oder wenn jemand (mit oder ohne Grund) glaubte, seine Gesundheit erfordere den Beyschlaf, und ihn sich darum ausser der Ehe erlauben wollte.

b) Verhütung des Uebels, Vermehrung des Wohls, mit Zerstörung oder vernachläßigter Bildung der Person — Unmoralische Selbstliebe (§. 434.) z. B. wenn jemand, um sein Leben recht zu genießen, dasselbe verkürzt, oder aus Liebe zur Bequemlichkeit seinen Geist unausgebildet läßt.

c) Unrichtige Schätzung der verschiedenen Theile und Mittel der persönlichen Vollkommenheit sowohl, als des Wohls, d. i. Thorheit, unkluge Selbstliebe (§. 435. 436.) z. B. wenn jemand nach Gelehrsamkeit strebt auf Kosten seiner Gesundheit oder zum Nachtheil seiner Kraft, selbst zu denken; oder wenn jemand ein sinnliches Vergnügen zu theuer erkauft, sich dadurch in der Folge vielen und langdaurenden Schmerz bereitet.

§. 469.

Quellen dieser Versündigungen.

Die Selbstpflicht wird verletzt

1) aus Mangel an entwickeltem Selbstbewußtseyn der Vernunft, woraus das Selbstgefühl seiner Menschenwürde entsteht. — Das Gegenmittel ist: lerne dich selbst schätzen und die Menschheit ehren, durch Belebung

der

der Ideen von Freyheit und Sittlichkeit, durch die Vorstellung großer, ächt sittlicher Handlungen.

2) aus Egoismus oder dem ausschliessenden, hervorstechenden Bewußtseyn von sich selbst, als einem sinnlichen Wesen. — Das Gegenmittel ist: Gewöhne dich durch Geselligkeit zur Theilnahme an andere Menschen; betrachte dich mehr, als ein handelndes, denn als genießendes Wesen.

3) aus der Gewalt aller, oder

aus der leidenschaftlichen Stärke einiger Neigungen.

α) selbstischer.

β) sympathetischer und geselliger, z. B. Selbstvergessenheit aus sinnlicher Menschenliebe, aus Ehrbegierde.

Beherrsche also die Neigungen; unterdrücke die Leidenschaften.

4) aus Mangel an Selbstkenntniß *) und Selbstprüfung.

Lerne dich selbst kennen; frage dich selbst oft: was fehlt mir noch alles zur Vollkommenheit?

5) aus Mangel an geübter Beurtheilungskraft, den Werth der Güter, der

*) Weishaupt über die Selbsterkenntniß. Leipz. 1793.

Mittel und Theile der Vollkommenheit und des Wohlseyns bey uns und andern zu schätzen; an Geläufigkeit, Leben und Würksamkeit dieser richtigen Begriffe und Urtheile, um sie in der Ausübung gegen andere gewohnte Vorstellungsarten durchzusetzen.

Erwäge öfters ohne Vorliebe und Leidenschaft den Werth der Güter, für deine Sittlichkeit, Vollkommenheit und Glückseligkeit.

6) aus gemeinen Vorurtheilen und unentwickelten oder verwirrten Begriffen von schuldiger Demuth, von Selbstverläugnung, und Verwerflichkeit der Selbstliebe u. s. w.

Das Gegenmittel: Strebe nach moralischer Aufklärung.

Man verwechselt öfters Demuth und Bescheidenheit mit Selbstverachtung, die doch unendlich weit unterschieden sind.

Selbstverachtung ist unnatürlich, mehrentheils heuchlerisch verborgner geistlicher Stolz und grober religiöser sittlicher Eigendünkel, wie bey schwärmerischen Religionssektirern und Frömmlingen öfters angetroffen wird. Sie ehren Gott in sich selbst, sie ehren sich im Nahmen Gottes. Sie verachten die Natur und alle Menschen, als Menschen, um die Gnade und sich selbst als übernatürlich Begnadigte und Erleuchtete desto mehr über andere erheben zu können. Sie vergöttern sich selbst. Der drückendste Stolz hüllt sich in das Gewand der gänzlichen Selbstverachtung.

Demuth ist (§. 460.) die Einschränkung des Urtheils über seinen persönlichen Werth, durch die unpartheyische Vergleichung seiner Unvollkommenheit mit dem Sittengesetze, und schließt die Schätzung seiner eignen Menschheit so wenig aus, daß sie vielmehr dieselbe voraussetzt.

Bescheidenheit ist thätige Anerkennung fremden Verdienstes und des persönlichen Werthes andrer Menschen, und die dadurch beschränkte Geltendmachung seines eignen Werthes.

Selbstverläugnung ist Versagung eines Vergnügens und Duldung eines physischen Schmerzens wegen höherer Zwecke, die aber nicht mystisch, sondern in dem höhern Vermögen des eigenen Gemüthes gegründet sind — also aus ächter Schätzung seiner eigenen Würde.

Sich um Gottes, um des Himmels willen ein unschuldiges Vergnügen versagen, ist Aberglaube und mystische Selbstverläugnung.

Um der Vernunft, um der Freyheit und des Rechts willen, ist die Selbstverläugnung moralisch.

Die Selbstliebe ist als oberster Bestimmungsgrund der Handlungen verwerflich; darum ist aber nicht iede Handlung tadelnswerth, die der Selbstliebe gemäß ist; darum ist nicht iede Rücksicht auf sich selbst, auf die Würde seiner Person, unmoralisch. Ohne die letztere ist vielmehr keine Moralität möglich; sie wäre ia sonst mystisch, und paßte nicht in den Kreiß der menschlichen Thätigkeit.

Uneigennützigkeit ist nicht Verläugnung oder Verletzung seines Werthes, sondern ein Bestreben nach einem übersinnlichen persönlichen Werthe; nicht Verläugnung seiner Zwecke, als Mensch, sondern nur seiner Privatzwecke, als dieser Mensch; Aufopferung aller individuellen Zwecke um des allgemeinen Zweckes der Vernunft willen, welcher nicht ausschließend ist; Bestimmung durch übersinnliche, aber doch innere, nehmlich reinvernünftige Gründe zum Handlen.

Großmuth*) ist Erhebung über sein eigenes sinnliches Interesse, um des allgemeinen und höhern Interesse willen, das der Edle an der Menschheit und ihren Zwecken nimmt.. Sie ist ohne Selbstschätzung unmöglich. Denn wer sich selbst nicht ehrt, der ehrt nicht die Menschheit; der nimmt also auch kein lebhaftes Interesse an ihren Angelegenheiten; wie könnte er wohl diesem Interesse etwas aufopfern?

Gutmüthigkeit d. i. sinnliche Theilnahme an fremdem Wohl und Wehe, mit Verläugnung seiner selbst — ist an sich [von keinem sittlichen Werthe, und thut sogar demselben Abbruch, wenn sie die wahre Selbstpflicht und Menschenpflicht auszuüben verhindert. Dann ist sie eine fehlerhafte Nachsicht gegen einen Zweig seiner Selbstliebe, nehmlich gegen die sympathetische oder gesellige Neigung. Sie geht nur auf den sinnlichen Zweck, auf die Glückseligkeit anderer, und selbst auf diese nur insofern sie unsere eigne Sinnlichkeit, durch ihre Gegenwart, oder durch ihr Bild in der Phantasie, afficirt.

§. 470.

*) Vergl. Delbrück über Edelmuth und Grosmuth. (Deutsche Monatsschrift. Dezember 1792.).

§. 470.

Entschuldigungen, Beschönigungen.

Man entschuldigt diese Vergehungen öfters,

1) mit ihrer Unschädlichkeit oder gar Nutzbarkeit. Allein theils ist weder die Unschädlichkeit noch die Nutzbarkeit einer Handlung für uns selbst, oder für die Gesellschaft, der eigentliche Charakter der Unsündlichkeit, sondern daß die Würde des Vernunftwesens nicht dadurch verletzt oder verläugnet wird; theils ist aber auch in der That keine Verletzung der Selbstpflicht ohne Verletzung der Menschenpflicht gedenkbar. Denn

a) die Gesinnung eines Menschen, der sich selbst als vernünftiges Wesen nicht schätzt, wie sichs gebühret, ist mit derjenigen, die auch andere Menschen nicht achtet und ihre Rechte nicht heilig hält, formal und wesentlich einerley.

b) Ich bin auch Mittel für andere, (obgleich nicht bloßes Mittel) und in sofern ein nicht-persönlicher Gegenstand der Menschenpflichten. Eine Handlung, wodurch ich mich selbst verletze, schadet zugleich (materialiter) der menschlichen Gesellschaft; Vernachläßigung meiner eignen Cultur ist Verabsäumung der Pflicht, mich zu einem tauglichern und nutzbarern Gliede der Gesellschaft auszubilden.

2) Oefters nehmen sie sogar die Gestalt der Uneigennützigkeit, der Demuth, der Bescheidenheit, der aufopfernden Grosmuth, oder wenigstens der Gutmüthigkeit an.

3) Oefters verbergen sich diese Fehler hinter Grundsätze einer faulen Philosophie von Vergeblichkeit selbsteigener Bemühungen, gut und glücklich zu werden, von Schicksal, Glück —

4) oder eines affektirten und grundlosen Vertrauens auf die göttliche Vorsehung, und der Hofnung der Unsterblichkeit. Dahin gehören z. B. die Fälle, wenn sich einer das leibliche Leben nimmt, um des zukünftigen Lebens willen, oder weil er wähnt, er werde in jenem Leben seinen Geist freyer und ungehinderter ausbilden; oder wenn einer nicht gut haushält, weil Gott für die Zukunft sorgen soll. — Allein man soll bey Bestimmung der Pflicht auf Gottes Daseyn und auf ein künftiges Leben (als Gegenstände des sittlichen Glaubens, nicht der eigentlichen Erkenntniß) keine Rücksicht nehmen, sondern die Pflicht davon möglichst unabhängig machen. Wenn ein Gott ist (wie wir moralisch glauben): so erfüllen wir dadurch unsere Pflicht gegen ihn, daß wir nach Maasgabe der uns von ihm verliehenen gewissen Erkenntniß handlen. Ist ein künftiges Leben (wie wir sittlich hoffen): so erhöhen wir dadurch seinen Werth, daß wir das gegenwärtige erhalten und nach bester Einsicht gebrauchen.

§. 471.

Folgen.

Reue, Selbstscham und bittere Unzufriedenheit folgen ieder That, die meine Würde verläugnet, meine Person zwecklos zerstört, mein eignes Wohl muthwillig untergräbt, überhaupt einer ieden Verletzung meiner Selbstpflicht, sobald wir uns ihrer bewußt werden, und sie mit den Forderungen der reinen, ia auch nur der empirischen Vernunft vergleichen. Und dieß vergleichende Bewußtseyn entsteht hier vorzüglich leicht, oft und stark, weil man die Folgen an sich selbst fühlt.

Oft verliert man selbst dasienige, was man mit Hitze einer blinden Leidenschaft, mit Aufopferung seiner Würde und seiner Kräfte suchte. Alles verläßt mich, wenn ich mich selbst verlasse. Wer sich selbst nicht schätzt, verwürkt und verliert die Achtung der Menschen.

Specielle Ausführung der Selbstpflichten.

§. 472.

Erste Selbstpflicht.

Erhaltung der Würde.

§. 464. Num. 1. Jede Ungerechtigkeit gegen einen Menschen im Urtheilen und Handlen vermeide! Jede Entehrung der Vernunft, der Menschheit, der Gottheit, als des Ideals der reinen Vernunft und des reinen Bildes der ächten Menschheit. Sie ist

Selbst-

Selbstverachtung. Die Erhaltung meiner eignen Würde schließt (materialiter) iede Pflicht der Gerechtigkeit gegen Menschen in sich. Verachtung und Mißbrauch der Menschheit ist Verachtung und Mißbrauch meiner eignen vernünftigen Natur.

Der Glaube an die Menschheit und an ihren Werth ist mit dem Glauben an die Tugend Eines. Es ist demnach nicht nur eine grundlose, sondern auch unsittliche Meynung (aus Unsittlichkeit und Egoismus entsprungen, und durch ihn genährt und erhalten) daß es keine menschliche Tugend gebe, und daß in dem Menschen nicht einmahl natürliche Keime des Guten liegen, daß der Mensch allen Werth dem Schicksal verdanke, und der blosse Mensch — Nichts, und den übrigen leblosen und unvernünftigen Sachen gleich zu schätzen und zu behandlen sey.

Die Achtung für seine eigne Menschheit erlaubt es nicht, diese unwürdige Meynung zu begünstigen; sie gebietet, an ihrer Ausrottung zu arbeiten. *)

Eben so vernichtet derjenige seine eigne persönliche Würde, der von Menschenpflichten, von Rechten der Menschheit u. d. gl. verächtlich, leichtsinnig und spöttisch spricht; denn dies sind die Gegenstände meiner Selbstachtung, die Gründe, um derentwillen ich mich selbst als Menschen ehren kann. — Der Misbrauch dieser Wörter verdient Abscheu.

Wer

*) Zachariä über den moralischen Glauben an die Tugend (im Philos. Journ. f. Moralität, Relig. und Menschenwohl B. IV. St. 1.)

Wer von irgend einem Menschen, wer er sey, so spricht, daß er die Achtung für die Menschheit beyseite setzt, und sie der absoluten Verachtung Preiß giebt, (z. B. canaille) der entehrt sich selbst, und giebt sich selbst der allgemeinen Verabscheuung und untermenschlichen Behandlung Preis.

Endlich: Summum crede nefas animam praeferre pudori, et propter vitam vivendi perdere causlas. *Iuuenal.*

— Jede Pflicht ist in diesem Betracht auch Selbstpflicht, weil sie sich auch aus diesem Motiv ableiten läßt. — Die weitere Ausführung giebt die ganze Sittenlehre.

§. 473.

Zweyte Selbstpflicht.

Selbsterhaltung.

§. 464. Num. 2. Erhalte deine Person, d. i. deine Kräfte, die Bedingungen deiner vernünftigen Würksamkeit.

§. 474.

Nähere Bestimmung.

Vernunft ist die oberste Kraft der menschlichen und also auch meiner Natur, deren Daseyn (wovon die Persönlichkeit abhängt) die übrigen Kräfte zu einem Gegenstand der achtungsvollen Erhal-

haltung würdigt. Sie kann innerlich und äusserlich thätig seyn. Ihre Würksamkeit hängt aber von ihrer Verbindung mit andern beygeordneten Kräften ab, deren Bestimmung es ist, der vernünftigen Kraft untergeordnet zu seyn, und ihre Würkungen zu befördern, theils als Werkzeug, wodurch, theils als Gegenstand, woran sie ihre Thätigkeit beweiset. Das Gebot „erhalte dich selbst„ enthält also in seiner weitern Entwickelung die bestimmtere Vorschrift:

Erhalte die — innere und äussere — Würksamkeit der Vernunft, oder: erhalte deine Vollkommenheit.

Diese letzte Formel, welche einen wichtigen Theil der Selbstpflicht bezeichnet, wurde oben (§. 56. ff.), als oberstes Gesetz verworfen. Hier, wo sie als untergeordnetes Gesetz vorgestellt wird, ist sie gültig in derjenigen Bedeutung, die §. 61. Num. 1. und §. 62. im Allgemeinen angegeben worden, und wird auf folgende Art hier näher bestimmt.

Vollkommenheit ist ein Mannigfaltiges der Kräfte in zweckmäßiger Beziehung auf Eines. Dieß Eine wird bestimmt 1) allgemein, auf die Person. Aeussere Vollkommenheit bezieht sich auf die innere. Da aber die Person selbst wieder ein Mannigfaltiges der Kräfte in sich begreift, so muß dieses wieder zweckmäßig auf Eines bezogen, die Kräfte müssen einer einzigen praktisch untergeordnet werden. Dieß Eine ist 2) näher bestimmt: die Zweckbestimmende und Gesetzgebende Kraft, die Vernunft und ihre freye Würksamkeit; die Persönlich-

lichkeit im Verhältniß zu den gesammten Kräften der Person.

§. 475.

Bedingungen zu der Würksamkeit der Vernunft.

Zur Würksamkeit der Vernunft gehören, als Bedingungen derselben:

1) innere Kräfte.

2) natürliche Werkzeuge derselben.

3) äussere Obiekte, oder ein Würkungskreiß.

4) ein zweckmäßiges Verhältniß dieser Dinge zu der Vernunft.

§. 476.

Es ergeben sich hieraus folgende materiale Vorschriften, welche sich auf die Pflicht, seine vernünftige Würksamkeit zu erhalten, gründen, und die allgemeine Pflicht der Selbsterhaltung (§. 473.) erschöpfen.

1) Erhalte deine innern Kräfte, von denen deine innere und äussere vernünftige Würksamkeit abhängt — sofern es ohne Verletzung der Würde (§. 472.) der Vernunft geschehen kann. §. 477.

2) Erhalte diejenige Verbindung derselben, dasjenige Verhältniß, worinn sie dem Zwecke der Würksamkeit der Vernunft entsprechen.

3) Er-

3) Erhalte die natürlichen Werkzeuge dieser Kräfte, ihrem Zweck gemäß. §. 489.

4) Erhalte den Würkungskreiß, die Obiekte deiner vernünftigen Würksamkeit.

§. 477. a.

Leben.

Die oberste Bedingung aller Vernunftäusserung ist das Leben, und zwar, soweit unsre Einsicht reicht, das leibliche Leben. Also:

Erhalte dein Leben, deinen Leib.

Die moralische Erhaltung seines leiblichen Lebens gründet sich auf Anerkennung des Werthes, den die Vernunft an sich selbst, und das Leben als die oberste, erkennbare Bedingung ihrer Würksamkeit (wenigstens in der Erscheinung) hat.

Unsre Einsicht kennt nur das gegenwärtige, leibliche Leben auf der Erde, und nach ihr ist mit dem Leibe auch das Leben zerstört. Die Hoffnung reicht allerdings weiter; sie geht auf Unsterblichkeit. Diese Hoffnung stützt sich aber nicht auf Einsicht, auf Erfahrung oder Demonstration; sondern auf moralisches Bedürfniß. Mithin darf auf diese Hoffnung keine Pflicht und kein Recht gebaut werden, weil diese nur auf das Gewisse, auf Einsicht gegründet seyn sollen. Die Sittenlehre und das Naturrecht würden zur willkührlichen Mystik, sobald man auf das Uebersinnliche nicht nur bey Erfüllung, sondern auch bey Bestimmung der Pflichten Rücksicht neh-

nehmen wollte. Bey einer andern Art, moralisch zu philosophiren, wobey man Unsterblichkeit als Dogma voraussetzt, kann man nur abrathende Klugheitsregeln, nicht aber ein strengverbietendes Sittengesetz dem Selbstmorde entgegenstellen. (Etwas Aehnliches ist oben in Ansehung der Todesstrafen bemerkt worden. Man vergleiche zur Erläuterung. §. 318. Anm. — und meine empir. Psychologie Th. V. §. 78. ff.) Die Möglichkeit der Ausübung dieser Pflicht, sein leibliches Leben unter allen moralisch möglichen Bedingungen zu erhalten, hängt zwar zum Theil (wie bey ieder andern Pflicht) von dem Glauben an Gottheit und von der Hoffnung eines zukünftigen Lebens ab; nicht aber die Pflicht selbst, die alsdann, wenn das künftige Leben ein Gegenstand der Erfahrung oder des demonstrativen Wissens wäre, nicht mehr eine Pflicht sein Leben zu erhalten, sondern nur seinen gegenwärtigen Lebenszustand zu erhalten wäre, dadurch einen niedern Rang erhielte, und größern Einschränkungen unterworfen würde. Wenn nehmlich der Körper nur zufälliger Weise zum Leben gehörte, wenn er nicht als die nothwendige und wesentliche Bedingung, sondern nur als ein zufälliger Zustand des Lebens anzusehen wäre, so daß wir lebendig den Körper ganz ablegen, oder einen anderen annehmen könnten: so könnte unsre Willkühr über ihn, wie über alles, was nicht zur Person, sondern blos zu ihrem Zustand gehört, disponiren. Unser Leib gehörte dann unter die beweglichen Güter, womit wir nach Belieben eine zweckmäßige Veränderung treffen können. Allein der Körper ist die gänzliche Bedingung des Lebens. Wir haben keinen Erfahrungsbegriff von einem Leben, als vermittelst des Körpers. Der Gebrauch unsrer Freyheit ist nur durch den Körper möglich;

der Körper ist ein Theil von uns selbst. Wer also seinen Körper zerstört, der nimmt sich das Leben, d. h. er gebraucht seine Willkühr, um die Macht seiner Willkühr selbst zu zerstören. Die Willkühr widerstreitet und vernichtet sich hier selbst; dieß ist vernunftwidrig. Sie würkt gegen Ihren eigenen Zweck, d. i. zweckwidrig. Der Mensch zerstört ein Glied des Geisterreichs; dieß widerspricht der Idee einer allgemein zweckmäßigen Gesetzgebung. Der Selbstmörder macht sich selbst zur Sache, er behandelt sich selbst wie das Unbelebte oder Vernunftlose.

Andere leiten, unter Voraussetzung der Unsterblichkeit, die Pflicht sein leibliches Leben zu erhalten, daher, weil es Pflicht sey, auf seinem Posten zu bleiben, d. i. den Plan der Gottheit nicht zu zerstören. Sie wäre also eine Religionspflicht, und zwar von der Art, daß ihr Materiale selbst vom Daseyn Gottes abhienge, und ohne Gott nicht vorhanden wäre. Die Unsittlichkeit der Handlung gründete sich dann lediglich in dem göttlichen Willen; welches den ersten, allgemeinen Grundsätzen der Sittenlehre widerstreitet. Soll es Pflicht seyn, auf seinem von Gott angewiesenen Posten zu bleiben, und den göttlichen Plan nicht zu zerstören: so müßten wir schon im Voraus von der Vernunftmäßigkeit und Zweckmäßigkeit dieses Plans überzeugt seyn. Wenn alsdann ferner, so wie hier, eine besondere Handlung aus der Uebereinstimmung mit jenem Plan als pflichtmäßig sollte erwiesen werden, so müßten wir den Innhalt des göttlichen Plans kennen, und wissen, was wir eigentlich zur Ausführung desselben thun oder unterlassen sollen. Da uns nun davon keine unmittelbare Kenntniß, auf natürlichem oder auch auf übernatürlichem Wege, möglich ist: so können

nen wir den Plan und Willen Gottes nur nach dem beurtheilen, was wir an sich vernunft- und zweckmäßig finden. In dem gegenwärtigen Falle müßten wir also wissen, daß es Gottes Zweck und Wille sey, so lange irrdisch zu leben, als wir können. Ohne auf die Ungewißheit des künftigen Lebens für unsre Einsicht zu sehen, könnten wir auch wohl das Gegentheil uns als möglich denken, und den Plan Gottes unter manchen Umständen durch Selbsttödtung, so wie durch zweckmäßige Zerstörung eines andern organischen oder thierisch belebten Wesens, zu erfüllen und auszuführen glauben. — Wir schließen demnach erst daraus auf den Willen der Gottheit, uns nicht selbst zu tödten, daß ein Naturtrieb zum Leben da ist, und daß sie uns in einiger Ungewißheit wegen des zukünftigen Lebens gelassen hat. Ist aber, wie wir, unserer mangelnden Erfahrung ungeachtet, moralisch glauben, ein zukünftiges Leben: so machen wir uns durch gehörige Schätzung, Erhaltung und Anwendung des gegenwärtigen Lebens, des zukünftigen und seiner Güter werth.

§. 477. b.

Nähere Bestimmung.

Dieser moralische Beweggrund bestimmt zugleich

1) den Unterschied dieser Tugend von der natürlichen Werthschätzung des Lebens und der Liebe zu demselben, als zu der Bedingung alles sinnlichen Genusses; von der natürlichen Furcht vor dem Tode, als dem Zerstörer des angenehmen

men Lebensgenusses, oder als einem — wirklich oder eingebildet — unangenehmen und schmerzhaften Zustande, welche beyde lediglich von der Selbstliebe abstammen, und zwar an und für sich erlaubt, auch im Ganzen zweckmäßig sind, aber keinen eignen sittlichen Werth haben; endlich auch von der abergläubischen Furcht, sich durch Selbstentleibung göttliche Strafen in dem zukünftigen Leben zuzuziehn.

2) die Ausdehnung dieser Pflicht auch auf diejenigen Fälle, wo (wenigstens nach unsrer Vorstellung) der sinnliche Genuß aufhört. Das Leben hat nicht dem Genuß allein, den es darbietet, seinen ganzen Werth zu verdanken.

§. 477. c.

Einschränkung, pflichtmäßige Aufopferung des Lebens.

Eben dieses Motiv bestimmt auch

3) ihre moralische Einschränkung und Ausnahmen.

Wenn die Handlung, wodurch ich mich selbst erhalte, verbunden ist mit Beweisen einer verläugneten Achtung für Vernunft; wenn ich nur durch unterlassene Selbsterhaltung die größte Hochachtung für Vernunft und vernünftige Wesen beweisen kann, so wäre die Erhaltung des Lebens, eine Verläugnung der Menschenwürde, meiner Würde: Niederträchtigkeit. Dieser Fall tritt ein,

a) wenn

a) wenn ich, um mich zu erhalten, einen andern widerrechtlich (nicht als Gegenwehr) zerstören, ihm die rechtmäßigen und unentbehrlichen Mittel seiner Lebenserhaltung entziehen müßte. Denn ich und der andere sind sich vernünftig betrachtet gleich (§. 430.); daß der andere die Mittel der Erhaltung rechtmäßigerweise hat, nicht erst sich verschaffen muß, dieß entscheidet für ihn, weil sonst gar kein Entscheidungsgrund vorhanden wäre.

b) wenn ich meiner Erhaltung das Leben mehrerer Menschen unmittelbar oder mittelbar aufopfern müßte. Hier entscheidet die Mehrheit, weil ich durch Zerstörung mehrerer Vernunftwesen zur Erhaltung eines Einzigen (denn daß Ich dieser Einzige bin, macht keinen Unterschied in der Vernunft —) Verachtung der Vernunft beweise, und also der sittliche Grund der Selbsterhaltung wegfällt.

c) wenn ich die Vertheidigung anderer, oder auch nur Eines andern, um mich zu erhalten, unterlassen müßte, zu welcher ich doch z. B. durch Verträge, durch empfangene oder ehrlich versprochene gleich wichtige Gegendienste, vollkommen verpflichtet war. Diese Forderung gilt z. B. im Kriege, weil ich sonst die Achtung für die Gesellschaft und für die Bedingung, von welcher ihre Erhaltung abhängt, beyseite setzen, und andere nur als Mittel für meine eigne Erhaltung gebrauchen würde.

Wenn ich aber durch Aufopferung meines Lebens die Menschenwürde positiv anerkenne, so ist die Selbsterhaltung zwar nicht niederträchtig, aber doch unedel. Hieher gehören die Fälle:

a) wenn ich mehrerer Menschen Leben dadurch retten könnte, zu deren Rettung oder Vertheidigung ich nicht vollkommen verpflichtet bin z. B. Fremde, Feinde.

b) wenn ich auch nur Eines Menschen Leben mit größerer Wahrscheinlichkeit retten kann, als diejenige ist, mit der ich meinen Untergang bey der Unternehmung voraussehe.

c) wenn ich auch meinen Untergang für eben so wahrscheinlich, als die Rettung des andern halte, dieser Eine aber — nach meiner unpartheiischen ruhigen Einsicht — ein vollkommnerer, brauchbarerer, wichtigerer Mensch für die Gesellschaft ist, als ich es bin. Da diese Ueberzeugung niemahls objektiv zureichend gegründet, und über allen möglichen Zweifel erhaben ist: so ist auch die Verbindlichkeit, ihr zu folgen, nur unvollkommen.

d) wenn man nur durch Wegwerfung seiner Würde, z. B. durch Uebergebung des Leibes zum Objekt der Begierde eines Wollüstlinges, oder mit Verläugnung der Wahrheit sein Leben erhalten könnte.

Wer sich in diesen Fällen selbst erhält, der erhält das Leben mit Verlust oder mit Vernachläßigung der Würde des Lebens. Er lebt dann, ohne des Lebens werth zu seyn, ohne das, wovon der Werth des Lebens abhängt.

Vergl. Die Apologie der Märtyrer von G. W. Bartholdy. (im Journal für Gemeingeist. Berlin. 1792. St. 4. 5.).

4) giebt er auch den Maasstab an die Hand, um den Grad der Reinheit dieser Tugend zu bestimmen.

Einige meynen, in kritischen Fällen der Aufopferung seines eignen oder fremden Lebens, müsse der Instinkt entscheiden. Wo aber Vernunft es kann, da darf dem Instinkte nichts zur Entscheidung überlassen werden. Alle Moral setzt die Würksamkeit der Vernunft voraus, deren Gränzen sich auf keine Art bestimmen lassen. Mithin läßt sich a priori kein Fall angeben, wo der Instinkt schlechterdings entscheiden müßte.

§. 478.

Verhältniß zu andern Pflichten, subiektive Folgen.

Nur die Erhaltung der innern Würde seiner Person (nicht aber der äusseren Würde z. B. eines gewissen Ehrenpunkts) geht der Erhaltung des Lebens

vor *). Alle Güter des Lebens hingegen, alle Mittel es zu erhalten, alle Bedingungen seiner Annehmlichkeit stehen ihr nach. Wir genießen, um zu leben, um würken zu können, nicht umgekehrt.

Der Streit, worein zuweilen diese Pflicht an sich (ihrem Zwecke nach), und in ihren hypothetischen Folgen, d. i. in Ansehung des Gebrauchs der Mittel, welche dazu gehören, (z. B. einer beschwehrlichen Cur, lästigen Diät oder schmerzhaften Operation) mit den Neigungen und Leidenschaften für diese Güter, oder mit der Abneigung vor ihrem Verluste geräth, erschwehrt sie, so natürlich sie in den meisten Fällen an sich, und so angenehm sogar nach der Einrichtung der Natur ein großer Theil der Handlungen ist, di sie als Mittel fordert, z. B. Genuß der Nahrungsmittel, des Vergnügens.

Ja es kann sogar die natürliche Liebe zum Leben und die Furcht vor dem Tode, wenn sie leidenschaftlich würkt, ihrem eignen Naturzwecke entgegen würken: wenn ich mich, z. B. wegen einiger Gefahr, die damit verbunden ist, vor dem Gebrauche eines vernünftigen Erhaltungsmittels scheue, welches ich im Allgemeinen selbst dafür anerkenne, z. B. der Pockeneinimpfung für die, welche von ihrer Heilsamkeit im Allgemeinen, und von ihrer überwiegenden Unschädlichkeit für die Gesellschaft überzeugt sind.

§. 479. a.

*) Marc. 9, 43. — War dieß der Fall bey Cato? und bey Lukretia?

§. 479. a.

Verletzungen.

Verletzt wird diese Pflicht durch

1) absichtlichen Selbstmord, durch Handlungen, die das Leben zerstören, und eben um deswilligen ausgeübt werden.

2) wissentliche Ausübung solcher Handlungen, die das Leben zerstören, ohne, aber doch nicht wider diese Absicht.

3) wider diese Absicht, doch so, daß diese Absicht nicht würksam genug ist, uns davon abzuhalten, wegen anderer subiektiven Zwecke.

§. 479. b.

Hierher gehören hauptsächlich folgende Fälle:

a) wissentliche Vernachlässigung des Gebrauchs der Mittel, die zur Erhaltung des Lebens dienen, aus andern Zwecken; als unterlassener Gebrauch der erforderlichen Nahrungsmittel, Arzneymittel; unterlassene pflichtmäßige Selbstvertheidigung gegen Angriffe auf das Leben.

Unordentliche Lebensweise, z. B. unmäßige Arbeiten, ausschweifende Geschlechtslust, Gaumlust, Lüsternheit, Trinklust, Schlaflust, Weichlichkeit; Spielsucht, Eitelkeit (wie bey Duellanten), Heftigkeit der Affekten, Un-

besonnenheit und Verwegenheit; Fasten, Kasteyungen.

b) Handlungen, welche die Neigung zum Lebensüberdruß, und den Entschluß zum Selbstmord, leicht hervorbringen.

Aeussere; Ungerechtigkeiten, unbesonnenes Schuldenmachen, Verbrechen, worauf beschimpfende und schwere Strafen gesetzt sind; Verschwendung, Trunk; Ausschweifungen verschiedener Art, welche Hypochondrie und Melancholie erzeugen.

Innere; angewöhnte Empfindungs- und Sinnesarten, als Geitz, Neid, geile und noch mehr schwärmerisch empfindsame Wollust, Ehrsucht, Eitelkeit — schwärmerische Religionsgefühle — Uebergenuß, und daher entspringender Ueberdruß des Lebens. Heftige, widernatürliche Affekten und Leidenschaften überhaupt; schwer zu befriedigende, zu hoch gespannte, zu eigensinnig bestimmte Neigungen.

§. 480.

Veranlassungen.

Veranlassungen und Reitze zu dieser Versündigung geben, theils die allgemeinen Ursachen zu Verletzungen der Selbstpflicht (§. 469.), theils die besondern Hindernisse und Collisionen dieser Pflicht. Nehmlich

1) Man-

1) Mangel an gebührender Schätzung seiner selbst, als eines vernünftigen Wesens.

2) ungebührliche und verhältnißlose, leidenschaftliche Schätzung einiger oder aller zufälligen Güter, der ganzen Glückseligkeit; Anhänglichkeit an eingeschränkte heftige Wünsche und Ideen z. B. der äussern Ehre, des Wohllebens, Reichthums, der gröbern oder feinern Wollust, der Gesundheit, als eines Gegenstandes des Gefühls und der sinnlichen Neigung — wodurch der Zweck des Lebens vergleichungsweise herabgesetzt, verachtet und vernachläßigt wird.

3) Vorurtheile — über den Werth des Erdenlebens, des Menschengeschlechts, des Zeitalters — schwärmerische Begriffe von Lebensgenuß, von Vollkommenheit seiner selbst, der Welt, der Menschen — die Vorstellung, daß eine Handlung gut sey, die etwas Gutes an sich hat, die einige gute Anlagen und Neigungen der Seele verräth, als Freyheitsliebe, Ehrgefühl, Wahrheitsliebe (daher die unberufenen Märtyrer für Republiken, Religionsmeynungen, Systeme — Formeln — Sprüchwörter —); das Vorurtheil von Rechtmäßigkeit der Selbstentleibung, wenn man glaubt, das länger fortgesetzte Leben sey unerträglich, unnütz oder minder nützlich für die Welt, es sey unrühmlich, kein Mensch leide durch unsern Tod, die Unsrigen zögen Vortheile davon; endlich das Vorurtheil von absoluter Einschränkung der Seele durch den Körper, oder von einer apodiktischen Gewißheit, und einer eingebil-

bildeten Kenntniß von der Beschaffenheit eines zukünftigen, und zwar allgemein und ohne Vergleich bessern (dem Zwecke der Glückseligkeit, oder auch der moralischen Würksamkeit und Freyheit angemessenern) Lebens, als das irdische.

§. 481.

Entschuldigungen, Beschönigungen — Folgen.

Der Selbstmord nimmt alle die verschiedenen Gestalten an, und der Selbstmörder nach Reflexion (denn von dem Wahnsinnigen ist in der Moral die Rede nicht) eignet sich alle die Entschuldigungen zu, die nach §. 470. die verletzte Selbstpflicht überhaupt annimmt und für sich anführt. Die Größe des heroischen Entschlusses, der Muth, das Ehrgefühl, das dabey würksam ist, leiht ihm öfters die Gestalt einer großen, edeln Handlung. Oefters erscheint er, aus einem einseitigen Gesichtspunkt angesehen, als eine That der Gerechtigkeit und der Güte gegen sich, oder gegen die Welt. Allein — ausser der Unsittlichkeit eines Menschen, der über ein Menschenleben, es sey sein eignes oder das Leben eines andern, sich eine willkührliche Disposition erlaubt — verräth er mehrentheils zugleich einen Mangel an Klugheit, und verfehlt seines eignen Zweckes. Es ist mehrentheils, vielleicht immer Täuschung, daß man nicht mehr vergnügt leben, seine Leidenschaft nicht befriedigen oder ändern könne; Vergnügen und Glückseligkeit des Lebens ist nie an Ein Mittel gebunden. Der Umtausch eines Lebens, das man kennt, gegen ein anderes, das man nicht

nicht kennt, wovon man nicht weiß, ob es ist, und ob es unsern Zustand im Ganzen verbessere, ist unbesonnen. Mancher verachtet Leben und Gesundheit, raubt sich die Mittel seiner Erhaltung und künftigen Freude, durch vermeyntlich zusammengedrängten Lebensgenuß, durch Ausschweifung und Verschwendung; verdirbt sich das ohnehin kurze Leben durch Kränklichkeit, und hat zuletzt nicht einmahl Muth genug, um es durch Einen Streich gewaltsam zu endigen. — Der langsame Selbstmörder ist der größte Thor.

Vergl. *Platonis* Phädon.

Ioh. Robeck Exercitatio philosophica de morte voluntaria — edit. Io. Nic. Funccius. Rintelii 1736. 4. Contin. Marburg. 1753. 4.

Rousseau Nouvelle Heloise. P. III. Lettre. 22.

Traité de Suicide - par *Iean Dunkas*. A Amsterd. 1773. deutsch. Leipz. 1774. 8.

Essai sur la Suicide, trad. de l'Anglois de *David Hume*. 1785.

Lettres Persannes. lett. 76.

Mendelsohns Briefe über die Empfindungen. Brief. IX. XIV. XV.

Die Leiden des jungen Werther — v. Göthe.

Engels Philosoph für die Welt. Th. 1. S. 21.

A full Inquiry into the Subject of Suicide. To which are added two Treatiles on Duelling and

and Gaming. By *Charles Moore*, Rector of Cuxton Vol. I. Lond. 1790.

Ueber den Selbstmord. Ein Buch für die Menschheit. Von D. Julius Friedrich Knüppel, Gera 1790. 8.

Vom Selbstmord, dessen Moralität, Ursachen und Gegenmitteln von G. W. Block. 1792. 8.

§. 482.

Gesundheit des Leibes.

Eine zweyte Folge der Selbsterhaltung ist:

Erhalte deinen Körper in derjenigen Verfassung, worinn er die Würksamkeit der Vernunft nicht hindert, sondern unterstützt und befördert. Sorge für die Gesundheit, als eine Bedingung der vernünftigen Würksamkeit.

Dieß Princip bestimmt

1) den Unterschied dieser Pflicht, von der Sorge für die Gesundheit, aus Liebe zum Leben, oder zum sinnlich angenehmen Leben, die einen weit geringern sittlichen Werth hat, durch den Zweck, um dessentwillen für den Körper Sorge getragen wird.

2) die Ausdehnung dieser Sorgfalt auf alles dasjenige, was mit der innern und äussern Würksamkeit der Vernunft, und der ihr unter-

geord-

geordneten Kräfte in Verbindung steht. a) Ganzheit des Körpers und aller Glieder. b) Innere Güte und Brauchbarkeit der Werkzeuge — der willkührlichen Bewegung — der Werkzeuge der äussern und des innern Sinnes. Lebhaftigkeit, Thätigkeit, Munterkeit, Kraft und Festigkeit.

3) Die Gränzen im Gebrauch der Mittel, welche niemahls weder die Würde der Vernunft verletzen, noch ihrer Würksamkeit im Ganzen Abbruch thun, oder das thierische Leben auf Kosten des geistigen, das theoretische auf Kosten des praktischen und moralischen Lebens befördern müssen. (Röm. 13. 14.)

Der Gesundheit des menschlichen Lebens muß die Gesundheit des blos thierischen, organischen und mechanischen Lebens untergeordnet werden.

Für das Leben darf man einen Theil des Körpers zerstören lassen. Aber um jedes andern Zweckes willen, z. B. für Geld, um eigner oder fremder Lust willen, darf man kein Glied des Körpers zerstören lassen. Die Kastration, z. B. für den Gesang, der Verkauf gesunder Zähne für Geld und dergl. erniedrigt die Würde der menschlichen Person.

Der Geist muß die Oberherrschaft über den Körper behalten, damit er nicht den Geist zu solchen Handlungen nöthigen könne, die seinem geistigen Gesetz zuwider sind (Autokratie über den Körper).

Anmer-

Anmerkung.

Die Gegenstände, Verletzungen, Hülfsmittel u. s. w. (§. 457.) können Kürze halber bey dieser und den übrigen speciellen Pflichten hier nicht besonders angeführt werden. Zwey Hauptmittel sind Mäßigkeit in Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse und Genügsamkeit in den Ergötzlichkeiten. — Es ist auch Pflicht sich die nöthigen Kenntnisse von der Gesundheit, Krankheiten u. s. w. zu erwerben, vernünftige Rathschläge zu befolgen u. dergl.

§. 483.

Nothwendigkeiten des Lebens.

Die Selbsterhaltung gebietet ferner:

Erwirb, erhalte, vertheidige die Nothwendigkeiten des Lebens.

Nothwendigkeiten des Lebens sind alle diejenigen äusserlichen Dinge, die zunächst zur Erhaltung unsers Lebens und unsrer Gesundheit, mithin mittelbarerweise auch zur Erhaltung der freyen Würksamkeit der Vernunft, iedesmahl unentbehrlich sind z. B. Essen und Trinken, Kleider, Wohnung, Bewegung, freye Luft, Bedeckung, Verbindung mit andern Menschen, guter Nahme, selbst Ergötzlichkeiten — letztere nicht um des unmittelbaren Genusses willen, sondern weil dieser Genuß ein Mittel der Erhaltung, des Ersatzes der verlohrengehenden körperlichen Theile und Kräfte, mittelbarerweise auch der geistigen, und endlich auch der vernünftigen und moralischen Kraft ist.

Die

Die würklichen Nothwendigkeiten des Lebens kann man auch da nehmen, wo man kann, wenn man dabey nur kein eben so wichtiges oder noch wichtigeres Gut dem andern raubt.

§. 484.

Princip, Umfang und Gränzen dieser Pflicht, sind wie bey der vorigen. Im gesellschaftlichen Leben übt man diese Pflicht vornehmlich durch Arbeitsamkeit, Sparsamkeit und durch Beobachtung der bürgerlichen Verhältnisse, worinn wir die Nothwendigkeiten des Lebens ohne Verletzung der Menschenpflicht (also auch der höchsten Selbstpflicht §. 472.) finden und sichern können.

§. 485.

Disciplin des Gebrauchs der Seelenfähigkeiten.

Der Gebrauch der Seelenfähigkeiten kann so beschaffen seyn, daß die Würksamkeit der Vernunft dadurch eingeschränket wird; dann streitet er mit dem moralischen Zwecke der Selbsterhaltung, wenn gleich einzelne untergeordnete Kräfte dadurch erhalten oder gar erhöht würden. Die höhere Pflicht gebietet;

Brauche und übe keine Kraft und Fähigkeit der Seele auf eine solche Art, und in solchen Verhältnissen, daß dadurch die Vollkommenheit der geistigen Kräfte überhaupt, und vornehmlich die Würksamkeit der Vernunft im Ganzen eingeschränkt werde.

§. 486.

Anwendungen.

Aus diesem Grundsatz fließen folgende besondere Regeln für den moralischen Gebrauch der Seelenkräfte:

1) Für den Gebrauch der Erkenntnißvermögen.

Beschäftige die Sinne nicht mit solchen Gegenständen, auf solche Art, und in dem Grade, daß die höhern Kräfte darunter leiden, z. B. durch zu häufige Zerstreuungen.

Cultivire die Einbildungskraft, und ihre Zweige, das Gedächtniß und die Dichtkraft, nicht zum Nachtheil der höhern Kräfte des Verstandes und der Vernunft, deren Werkzeug sie seyn sollen.

Beschäftige und übe den Verstand (das Vermögen der Beobachtung, Erfahrung ꝛc.) nicht zum Nachtheil der Vernunft.

Strebe nach der Kraft, dein Urtheil aufzuschieben.

Setze um des theoretischen Vernunftgebrauchs willen den praktischen nicht zurück, z. B. durch unmäßiges Spekuliren.

Beschäftige und übe dein Erkenntnißvermögen überhaupt nicht zum Nachtheil der Willenskräfte, z. B. nähre keinen leidenschaftlichen Hang zum Spekuliren.

§. 487.

2) Für das Gefühlvermögen.

Beschäftige dein Gefühlvermögen nicht mit thierischen (von Thätigkeit der höhern Kräfte unabhängigen) Gefühlen, zum Nachtheil der ästhetischen (mit Thätigkeit edlerer Kräfte verbundenen), noch mit diesen zum Nachtheil der moralischen, d. h. derjenigen Gefühle, die lediglich durch Ausübung der edelsten Thätigkeit der reinen praktischen Vernunft erregt werden.

3) Für die Begehrungskräfte.

Stärke und übe deine einzelnen sinnlichen Neigungen nicht zum Nachtheil der praktischen, und vornehmlich der moralischen Vernunft; also nicht einseitig und verhältnißwidrig.

Laß keine sinnliche Neigung zur Leidenschaft, kein Gefühl und keine Begierde zum Affekt werden, weil Leidenschaften und Affekten blind machen, die Vernunft schwächen, und mit der Würde der Menschheit streiten.

Befriedige und nähre deine Selbstliebe überhaupt, weder im Ganzen, noch in einzelnen Theilen zu Hinderung des Einflusses, den die Vernunft auf deine Handlung enhaben kann und soll; oder: setze der Selbstbeherrschung keine Hindernisse. Verhüte, daß die Selbstliebe nicht zur Eigenliebe werde.

Hindere das Entstehen oder die Richtung oder die Stärke solcher Neigungen, denen die Vernunft

unter diesen Bestimmungen nicht gewachsen ist. (Die Mittel dazu lehrt die Psychologie.)

Cultivire die praktische Vernunft im niederen Gebrauche nicht zum Nachtheil ihrer höhern und ausgebreiteten Würksamkeit, d. h. cultivire die Geschicklichkeit nicht zum Nachtheil der Klugheit, noch diese mit Vernachläßigung der Sittlichkeit. — Gebrauch der Vernunft zu kleinen einzelnen Zwecken; zu dem ganzen Zweck der sinnlichen; zu dem ganzen Zweck deiner ganzen, vornehmlich der vernünftigen, Natur.

Strebe nach Kraft, deinen Entschluß bis zu völliger Ueberlegung aufzuschieben.

Der sittliche, höchste Vernunftgebrauch ist keiner Uebertreibung fähig, weil er der oberste Zweck, und ihm alles praktisch untergeordnet ist. Nur Mangel an Klugheit und Geschicklichkeit im Gebrauche der Mittel ist hier möglich, und zu vermeiden, z. B. Verletzung des Gesetzes der Stätigkeit in der Besserung; Ueberspannung in Ausführung moralischer Vorsätze; überspannte Enthaltsamkeit zum Nachtheil des moralischen Stoffs, und ähnliche Fehler.

§. 488.

4) Für alle Kräfte überhaupt.

Verhüte die Abnahme deiner geistigen Kräfte, und vornehmlich der vernünftigen.

Sie

Sie werden geschwächt

1) durch anhaltende starke Anstrengung überhaupt. Daraus folgt die Pflicht der Ruhe, d. i. der nachlassenden leichtern Thätigkeit.

2) durch anhaltende Anstrengung derselben Art. Abwechselung, Zerstreuung, Ergötzlichkeiten — werden dadurch ein Obiekt der Pflicht der Selbsterhaltung.

Die Mittel dazu müssen ihrem nächsten und entfernten Zwecke gemäß seyn; sie dürfen also der Würde und Erhaltung der ganzen Person und der Vernunftthätigkeit, vornehmlich der praktischen und moralischen, keinen Eintrag thun.

Folgende Umstände machen eine Ergötzlichkeit verwerflich: Verschwendung, zu große Zerstreuung, Vermehrung der Sinnlichkeit und ihrer Gewalt, leidenschaftliche Gewöhnung, Zeitverlust für Arbeit, Entwöhnung von zweckmäßiger anhaltender Thätigkeit, Schwächung des Körpers. Je weniger eine Art, sich zu vergnügen, den Geist beherrscht, ie mehr sie den Körper und Geist zu ihren Fuktionen stärket und geschickt macht, ie mehr sie zugleich cultivirt oder andern nützt, ie mehr sie endlich den Umständen des Vermögens, des Standes, der Lebensart anpaßt, um so vorzüglicher ist dieselbe.

§. 489.

Erhaltung der äussern Vollkommenheit.

Aeussere Gegenstände dienen theils als Objekte, theils als Werkzeuge der Würksamkeit der Vernunft. In so fern und so lange sie dieser Absicht entsprechen, und ihre Erhaltung mit der persönlichen Würde besteht, gehört ihre Erhaltung zur Pflicht, sich selbst zu erhalten.

Erhalte dir diejenigen Gegenstände und diejenigen äussern Verhältnisse, die als Objekte, Werkzeuge oder Mittel die innere und äussere Würksamkeit der Vernunft unterstützen.

Sie sind theils ursprüngliche, theils hinzugekommene, und im letzten Fall rechtmäßig empfangene oder selbstthätig erworbene Güter.

Die vornehmsten sind

1) Aeussere Freyheit, d. i. die Macht und der äusserlich ungehinderte Gebrauch des Rechtes, nach eigner vernünftiger Einsicht und Ueberlegung zu handlen. Also

erhalte, vertheidige deine äussere Freyheit, laß dich nicht um sinnlicher Absichten willen oder aus Feigheit zum Sklaven anderer machen.

Sich in eine bürgerliche oder andere Gesellschaft zu begeben, und vertragsmäßig seine äussere Freyheit in Anwendung seiner Kräfte einzuschränken — wird durch dieß Verbot nicht unbedingt

dügt untersagt. Nur dürfen die wesentlichen Bedingungen der freyen vernünftigen Thätigkeit, (unveräusserliche Rechte) weder ganz, noch zum Theil irgend einer sinnlich noch so vortheilhaften Verbindung aufgeopfert, es muß vielmehr im Ganzen eine größere Sicherheit des ungehinderten Gebrauchs meiner Kräfte durch den gesellschaftlichen Vertrag erhalten werden. Ausserdem ist es beziehungsweise ungerecht oder lieblos gegen mich selbst gehandelt, wenn ich einen solchen Vertrag schließe. Bey geheimen Verbindungen, deren Geist (Zweck und Mittel) zu der Zeit, da man sie eingeht, noch nicht deutlich und ganz vor Augen liegt, dürfte dieß wohl öfters der Fall, und in dieser Voraussetzung Selbstpflicht seyn, seine äussere Freyheit nicht durch die blinde Theilnahme an dergleichen Gesellschaften einer willkührlichen Einschränkung zu unterwerfen. — Ausserdem ist eine geheime Verbindung, zu einem moralisch zuläßigen Zweck durch erlaubte Mittel, an und für sich, weder rechtswidrig noch unsittlich.

2) Vermögen.

3) Ehre, Achtung und Zutrauen anderer zu meiner Kraft und zu meinem guten Willen.

4) Verbindungen durch ausdrückliche oder stillschweigende Verträge, z. B. Ehe, Freundschaften.

Alle gesellschaftliche Verbindungen sind einseitige Einschränkungen der äussern Freyheit, die nur in so fern mit der Selbstpflicht der Erhaltung bestehen, als diese Einschränkung mit größerer Sicherheit und dem zweckmäß gern Gebrauch der übrigen Kräfte in einer andern

Sphäre verbunden ist, und dadurch wenigstens hinreichend compensirt wird.

Die Gränzen und Verhältnisse dieser Pflichten zu andern und unter sich selbst, werden bestimmt nach ihrem höchsten Zwecke, und sind nach eben den Regeln, wie die Vollkommenheit der Mittel und Werkzeuge überhaupt, zu beurtheilen.

§. 490.

Dritte Selbstpflicht.

Selbstschonung.

§. 464. Num. 3. Unterlasse dasjenige, was deinen persönlichen Zustand im Ganzen verschlimmert, oder erhalte, d. i. zerstöre nicht dein eignes Wohl; erhalte, beschütze, vertheidige die Annehmlichkeit deines Lebens im Ganzen.

Beweis.

Vergnügen und die größtmöglichste Summe desselben im ganzen Leben, ist ein subiektiver Zweck aller Menschen, folglich auch mein Zweck. Da ich nun Zweck an sich selbst bin, so treibt mich nicht bloß meine Neigung (die Selbstliebe) dazu an, sondern selbst diese rein vernünftige Vorstellung von meinem persönlichen Werthe bestimmt mich, meine subiektiven Zwecke, d. i. die Annehmlichkeit meines Zustandes im Ganzen zu erhalten.

§. 491.

Nähere Bestimmungen.

Dieses rein vernünftige Princip bestimmt zugleich

1) den Unterschied dieser Pflicht, von dem Streben nach Vergnügen, und dem Scheu vor Misvergnügen, lediglich aus Neigung, welches immer egoistisch und seiner Natur nach unbegränzt ist.

Aus eben der Maxime, wornach ich fremde Glückseligkeit nicht störe, soll ich auch meine eigene erhalten. Darinn liegt kein Egoismus, d. h. ich lege mir keinen Vorzug vor andern bey, weil ich es selbst bin.

2) die Ausdehnung derselben auch auf diejenigen Gemüthszustände, wo mich zufällige Neigung (Laune) zu Zerstörung eines Theils von meiner eignen Glückseligkeit antreibt, oder wo eine kranke Gemüthsstimmung mich gegen den wahren Genuß des Lebens gleichgültig macht. Ich soll nicht auf die gegenwärtige Neigung und Stimmung allein, sondern auf die ganze Natur meiner Sinnlichkeit überhaupt sehen.

3) ihre sittliche Gränze. Die Pflicht hört auf, sobald die höhere Pflicht, eine Person — mich oder einen andern Menschen — zu erhalten oder zu vervollkommnen, die Aufopferung meines gegenwärtigen Vergnügens oder meiner

schon erlangten und erworbenen Glückseligkeit fordert.

4) den Grad der Reinheit. Je mehr ich aus Bewußtseyn meiner persönlichen Würde, ie weniger ich aus bloßer Neigung Vergnügen zu erhalten suche; ie genauer ich den moralischen Umfang und die Gränzen dieser Pflicht beobachte; ie mehr ich durch vernünftige Grundsätze und ie weniger ich durch zufällige Stimmungen des Gemüthes, mich in der Wahl meiner Vergnügungen und der Mittel zu denselben leiten lasse; desto reiner wird die Pflicht erfüllt.

Anmerkung.

Die speciellen materialen Regeln der Selbstschonung werden bey der Pflicht der Selbstbeglückung bequemer ausgeführt werden, wo auch das Uebrige, was hier noch zu betrachten wäre, seine schicklichste Stelle finden wird.

§. 492.

Vierte Selbstpflicht.

Erhöhung meiner persönlichen Würde.

§. 465. Num. 1. Positive Achtung für Vernunft und vernünftige Wesen überhaupt; thätige Anerkennung der Würde der Menschheit in der Person eines ieden Menschen in Urtheilen und Handlungen, freye Beförderung ihrer vernünftigen Zwecke, und thätige Anerkennung der göttlichen Würde — ist positive Anerkennung oder Erhöhung meiner eigenen

nen Menschenwürde. Jede Erweisung der Pflicht der Güte gegen andere Menschen, ist in diesem Betrachte auch Güte gegen mich selbst, weil die Gesinnung sich iederzeit auch auf mich zugleich bezieht. Alles, was die Pflicht der Güte begreift, gehört zu dem Materiale dieser positiven Selbstpflicht. Durch Unthätigkeit für die Menschheit und ihre Zwecke, und durch Mangel an Verehrung der Gottheit, beweise ich zugleich einen Mangel an thätiger Anerkennung der Würde meiner eignen vernünftigen Natur.

§. 493.

Fünfte Selbstpflicht.

Selbstvervollkommnung.

§. 465. Num. 2. Meine Vernunft ist (sofern sie erscheint) einer immer größern Ausbildung fähig; ihre untergeordneten Kräfte und ihre Werkzeuge können verbessert, ihr Würkungskreiß kann erweitert werden.

Alles dieß bin ich mir selbst, als einem vernünftigen Wesen, durch alle Mittel zu bewürken schuldig, die nur irgend mit der größten Achtung für die Vernunft selbst bestehen können. In diesem Sinne ist es ein moralisches Gebot:

Befördere, vermehre, deine innere und äussere Vollkommenheit *) d. h. vermehre die Würksamkeit der Vernunft, oder:

Ge-

*) Vergl. §. 474. und §. 56. ff.

Gebrauche und übe iede deiner Kräfte auf eine solche Art, und in einem solchen Verhältnisse, daß dadurch die Würksamkeit der Vernunft im Ganzen erweitert und erhöhet werde.

§. 494.

Grund, Umfang, Gränze.

1) Der Grund dieser Pflicht ist positive Achtung für die Würde der Vernunft in meiner Person, d. i. Güte gegen mich selbst.

2) Ihr Umfang erstreckt sich demnach auf alles, was mit meiner vernünftigen Würksamkeit in Verbindung steht. Nach Verhältniß der Nähe oder Entfernung und der Grade des Einflusses, auch der Gewißheit und Nothwendigkeit desselben, müssen die verschiedenen einzelnen Pflichten dieser Art einander bey- und untergeordnet werden.

3) Die moralische Gränze dieser Pflicht wird überhaupt bestimmt, durch den Zusammenhang mit ihrem Princip. Aus diesem kann keine Handlung fließen,

a) wodurch ich ein wesentliches Werkzeug und Mittel meiner Vernunft einem zufälligen aufopfere — Einschränkung durch Gerechtigkeit und durch höhere Güte gegen mich selbst.

b) wo-

b) wodurch ich die Achtung für Vernunft in der Person eines andern Menschen positiv oder negativ verläugne — Einschränkung durch Gerechtigkeit oder durch größere Güte gegen andere.

§. 495.

Erhöhte Verbindlichkeit.

Da dieselben Handlungen, wodurch die Würksamkeit der Vernunft, oder die Vollkommenheit vermehrt wird, auch schon zur Erhaltung derselben grossentheils erforderlich sind, und da sich die Gränzen desjenigen nicht eigentlich angeben lassen, was zur blossen Erhaltung und was nur zur Vervollkommnung geschehen müsse: so bekommen die letztern Pflichten dadurch ein größeres Gewicht, daß ihre Verletzung öfters mit einer wahren Ungerechtigkeit (nicht blos Mangel an Güte) gegen mich selbst verbunden ist. So gehört z. B. ein gewisser Grad von Uebung schon dazu, daß die Kräfte erhalten werden; eben dieselbe Uebung erhöht sie zugleich.

§. 496.

Cultur der Seelenkräfte.

Die unmittelbare Folge der Hauptpflicht (§. 493.) ist:

Cultivire alle deine Seelenkräfte, in der gehörigen Subordination unter den Zweck der höchsten vernünftigen Würksamkeit.

Hier-

Hieraus fliessen folgende besondere Regeln für den moralischen Gebrauch der Seelenkräfte.

1) Für den Gebrauch der Erkenntnißkräfte.

Uebe dich und suche dir eine Fertigkeit zu erwerben in allen Arten von Handlungen des Erkenntnißvermögens, z. B. der Aufmerksamkeit, der Beobachtung.

Cultivire Sinnlichkeit, Gedächtniß, Einbildungskraft, als Bedingungen des Stoffs für deine vernünftige Würksamkeit.

Cultivire den Verstand, als eine vorbereitende Bearbeitung jenes Stoffs für die Vernunftthätigkeit.

Uebe und bilde die Vernunft selbst theoretisch aus.

Wähle die Gegenstände für die Anschauung deiner Sinne, für die Beschäftigung deiner Einbildungskraft, für die Betrachtung deines Verstandes und für die Bearbeitung durch Vernunft — dem höhern Zwecke dieser Seelenkräfte gemäß; so daß deine Vollkommenheit im Ganzen, deiner Anlage und deinen Verhältnissen gemäß, möglichst erhöht werde.

Die Art, die Grade und die Mittel dieser Ausbildung sind verschieden, nach der

der Verschiedenheit der natürlichen Anlagen; nach der vorhergehenden größern oder geringern, so oder anders modificirten Ausbildung; und nach den äussern Verhältnissen, was diese fordern oder doch verstatten.

Ordne den Gebrauch der niedern, blos Stoff aufnehmenden Erkenntnißkräfte, dem Gebrauche der höhern, die den Stoff bearbeiten, zweckmäßig unter; erweitere nicht nur deinen Gesichtskreiß, sondern helle ihn möglichst auf.

Ordne den Gebrauch der Erkenntnißkräfte überhaupt, der zweckmäßigen Anwendung deiner Willenskräfte zweckmäßig unter, d. i. erwirb dir vorzüglich praktische, hauptsächlich moralische Kenntnisse, wodurch du geschickt, klug und gut (nicht bloß historisch gelehrt, oder philosophisch einsichtsvoll, d. h. theoretisch weise) werden kannst.

§. 497. a.

Fortsetzung.

2) Für das Gefühlvermögen.

Verstärke und veredle dein Gefühlvermögen d. h. gewöhne dich an solche Gefühle, die zugleich cultiviren und den Zweck der Moralität befördren; verfeinere selbst die thieri-

thierischen Empfindungen. Bildung des Geschmacks.

Gewöhne dich, deine Gefühle selbstthätig zu bestimmen, zu erhöhen oder zu schwächen. Aechte Empfindsamkeit ist aktiv; Empfindeley passiv. Jene befördert, diese beschränkt unsre Tugend.

Uebe besonders das sittliche Gefühlvermögen; denn die Herrschaft über sich selbst beruht vornehmlich auf der überwiegenden Stärke des moralischen Gefühls.

3) Für die Begehrungskräfte.

Uebe die Neigungen, d. h. vermehre oder vereinfache, schwäche oder verstärke sie, ie nachdem Vermehrung oder Verminderung, Stärke oder Schwäche derselben die Würksamkeit der Vernunft befördert, sie erweitert und verstärkt.

Die Triebe sind nicht frey; aber die Neigungen sind durch Freyheit modificabel.

Je mehrere, ie stärkere Neigungen; in ie zweckmäßigerer Proportion sie vorhanden; und ie vollkommener sie den Zwecken der Vernunft positiv *) untergeordnet sind — desto größer ist die Vollkommenheit der Neigungen. Sie besteht also (positiv) in der möglichsten Ausbreitung, Stärke,

*) Die negative Unterordnung gehört mehr zur Selbsterhaltung. §. 485.

ke, Proportion und vernünftigen Subordination der Neigungen unter die Vernunft. Die besondern Vorschriften sind demnach

a) Vermehre die Neigungen und verstärke sie, bilde die Kraft und Triebe deines sinnlichen Begehrungsvermögens möglichst aus, um den Würkungskreiß der Vernunft zu erweitern, (also nicht: um dein sinnliches Vergnügen zu vervielfältigen, welches theils unklug und unsicher, theils an sich ohne moralischen Werth wäre.)

Dieser Zweck bestimmt zugleich die Gränze dieser materialen Pflicht, welche bey iedem Menschen nach seiner Selbstkenntniß und nach der ihm eignen Vernunftstärke, deren er sich bewußt ist, verschieden seyn muß.

b) Erhalte ein gewisses Gleichgewicht und eine Proportion unter den Neigungen, um iede einzelne Neigung leichter beherrschen zu können.

c) Verstärke die schwachen, um die stärkern durch sie besiegen, und blinden Leidenschaften Einhalt thun zu können.

Cultivire den Einfluß der Vernunft auf den Willen.

a) veredle ihn, durch die Steigerung von Geschicklichkeit zur Klugheit, und von dieser zur Weisheit oder Sittlichkeit.

b) erweitere ihn nach und nach, durch Verbreitung über immer mehrere Gegenstände und Neigungen.

c) verstärke ihn, d. i. vermehre deine moralische (und überhaupt praktische) Freyheit (Autokratie) und Selbstbeherrschung, oder: erwirb dir immer mehr Gewissenhaftigkeit, d. i. Fertigkeit, das moralische Gesetz auf dich selbst kräftig anzuwenden, und immermehr Oberherrschaft über dich selbst oder moralische Selbstverläugnung, d. h. Kraft, durch moralische Vernunftgründe den Antrieb sinnlicher Eindrücke und empirischer Beweggründe unwürksam auf die Handlungen zu machen, und der moralischen Triebfeder (dem sittlichen Gefühl) das Uebergewicht über iede andere zu verschaffen.

Diese moralische Selbstverläugnung begreift in sich

α) eine Fertigkeit, die Neigung zum Vergnügen zu beherrschen (Genügsamkeit);

theils die Befriedigung der Begierde auf einen gewissen Grad des Genusses einzuschränken — Mäßigkeit.

theils einer Art des Genusses, z. B. der sinnlichen Geschlechtslust wegen sittlicher Hindernisse zu gewissen Zeiten gänzlich zu entsagen — Enthaltsamkeit.

(Die Mäßigkeit ist schwerer als die Enthaltsamkeit, weil der Genuß zur Wiederholung und Fortsetzung reitzt).

β) eine Fertigkeit, die Abneigung von dem Unangenehmen moralisch zu lenken;

theils

theils die gegenwärtige Empfindung desselben moralisch, d. h. so zu ertragen, daß die sittlich zweckmäßige Thätigkeit nicht gehindert wird — Geduld;

theils die Furcht dafür zu besiegen und sich in Erfüllung seiner Pflicht dadurch nicht hindern zu lassen — Tapferkeit.

Je mehrere und stärkere natürliche Neigungen und Abneigungen da sind; je vollständiger (extensiv, intensiv und protensiv) und durch je reinere Mittel sie beherrscht werden; desto größer ist die moralische Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Tapferkeit und Geduld, die als moralische Tugenden aus Einer Quelle (der Achtung für die Pflicht) entsprungen und vereint sind; als natürliche Eigenschaften meist nur getrennt und einzeln in verschiedenen Menschen sich zeigen (so daß z. B. der Tapfere öfters unmäßig oder unenthaltsam, der Geduldige selten tapfer ist); als Produkte der empirischen Vernunft (oder als Theile der Klugheit) nur alsdann sittlichen Werth haben, wenn diese Klugheit selbst sittlichen Zwecken (negativ und positiv) untergeordnet ist. Man darf und soll sie durch natürliche Mittel unterstützen, und Maximen der Erfahrungsklugheit dabey zu Hülfe nehmen, um die Moralität von ihren Hindernissen zu befreyen. Selbst dieses Bestreben, andere als eigentlich moralische Triebfedern zu moralischen Zwecken in Bewegung zu setzen, hat moralischen Werth.

Vergl. *Plutarchus* de cohibenda ira.

Seneca de ira.

Cicero de aegritudine lenienda, in Tusc. Quaest.

Watt's Lehre von den Gemüthsbewegungen.

Hirschfeld über die heroischen Tugenden. Kiel, 1770. 8.

Ueber Seelengröße und Standhaftigkeit im Unglück. Leipzig 1790.

Franz Hutcheson über die Natur und Beherrschung der Leidenschaften und Neigungen. Aus dem Engl. Leipz. 1760. 8.

Snell über Gleichmüthigkeit (im Philos. Journ. für Moralität, Religion und Menschenwohl. Band 1. St. 2.)

§. 497. b.

Fortsetzung.

Strebe immer thätiger, und zwar mit immer mehr Plan, Zweckmäßigkeit und Standhaftigkeit thätig zu machen.

Entreisse dich immer mehr dem müßigen Denken, Fühlen, Phantasiren und der phantastisch, regel- und planlos herumschweifenden Thätigkeit; erwirb dir Herrschaft über deine Phantasie.

Erwirb dir durch Uebung immer mehr Kraft, einen Entschluß bis zu völliger Ueberlegung aufzuschieben, und immer mehr Gegenwart des Geistes, d. i. eine Fertigkeit, alle Gemüthskräfte für einen Zweck zu concentriren und zu vereinigen.

Ge-

Gewöhne dich an Arbeit, und übernimm in dieser Absicht solche Beschäftigungen, die mit einigem Zwange für dich verbunden sind.

Alle Kräfte werden nur durch Thätigkeit und durch immerwährende Uebung erhalten und gestärkt. Die Anwendung dieser Kräfte nach Vernunftgesetzen macht den Zweck unsers Lebens aus, und ist zugleich die Grundlage unsrer Zufriedenheit.

Jede Anwendung unsrer Kräfte heißt Beschäftigung.

Beschäftigung ohne einen ernsthaften Zweck, und ohne Beschwerde, heißt Spiel.

Das Spiel ist nur zur Erholung zulässig, als eine Beschäftigung der Muße.

Beschäftigung für einen ernsthaften Zweck (mit oder ohne Beschwerde) ist ein Geschäft.

Ein Geschäft, das mit Beschwerden verbunden ist, heißt Arbeit.

Arbeit, die mit einem Zwange verbunden ist, den nicht wir selbst, sondern den uns andere anlegen, ist Zwangsarbeit.

Beschwehrliche Beschäftigung, doch ohne ernsthaften Zweck, ist geschäftiger Müßiggang.

Zwangsarbeit macht uns anhaltender thätig, als ein innerer Beweggrund, durch den wir uns selbst zur zweckmäßigen Beschäftigung nöthigen, und die Abneigung vor den mit der Arbeit verbundenen Beschwerden überwinden. Sie ist also Bedürfniß für den Menschen, sowohl in Absicht auf seine Glückse-

ligkeit, als auf seine Moralität. Es ist Pflicht, sich an die Beschwerden selbst der mühsamsten Arbeit zu gewöhnen.

Durch die Verschiedenheit der Naturanlagen zu gewissen Fähigkeiten des Erkenntnißvermögens und Neigungen des Willens, und durch die Mannigfaltigkeit der äussern Verhältnisse, worinn einige Neigungen nöthiger, einige Fähigkeiten unentbehrlicher, und einige Versuchungen stärker und gefährlicher sind, als die andern, werden alle diese Regeln für ieden einzelnen Menschen näher modificirt. Dieß gilt von allen übrigen, wo es auch nicht besonders erinnert wird.

§. 498.

Körper.

Das unentbehrliche Werkzeug aller vernünftigen Würksamkeit, nehmlich der Körper, ist im Ganzen und in seinen einzelnen Theilen einer Ausbildung und Vervollkommnung fähig, wodurch derselbe brauchbarer und tauglicher wird, theils die innere Würksamkeit der Vernunft zu befördern, im Erkennen und Wollen, theils ihre äussere Thätigkeit zu unterstützen, oder ihren Willen zu realisiren. Also:

Stärke deinen Körper, verbessere und übe die Werkzeuge der innern und äussern Thätigkeit, der innern und äussern Sinne und der willkührlichen Bewegung; erwirb dir körperliche Geschicklichkeit, soweit Natur, Umstände und höhere Pflichten es verstatten.

Die

Die mehresten besondern Regeln, die daraus fließen, hängen schon mit der Pflicht der Erhaltung des Körpers zusammen, und erhalten dadurch eine noch größere Verbindlichkeit.

§. 499.

Aeussere Vollkommenheit.

Die innere Vollkommenheit des Geistes (§. 496. 497.) und seines enger verbundenen Werkzeuges, des Körpers (§. 498.); die innere harmonische Würksamkeit ihrer Kräfte, und das Vermögen, das, was ihnen gemäß ist, ausser dem handelnden Wesen zu realisiren — woran theils unmittelbar, theils wegen des zurückgegebenen Einflusses auf die innere Vollkommenheit moralisch gelegen ist — dieß alles hängt zum Theil ab von gewissen äussern Objekten und von ihren Verhältnissen zu uns, deren Inbegriff die äussere Vollkommenheit heissen kann. Daher das Gebot:

Vermehre deine äussere Vollkommenheit, d. i. die äusseren Bedingungen, wovon die Größe deiner Thätigkeit überhaupt und vornehmlich deiner vernünftigen Würksamkeit abhängt.

§. 500.

Theile.

Zu der äussern Vollkommenheit gehören

1) unmittelbare Stärkungsmittel des innern Lebens oder der innern Würksamkeit

der Vernunft und der ihr untergeordneten Kräfte — nebst den Mitteln zu diesen Mitteln. §. 501.

2) unmittelbare Beförderungsmittel der äussern Würksamkeit, nebst den Mitteln zu diesen Mitteln. §. 502.

3) ein Würkungskreiß. §. 503.

§. 501. a.

Innere Würksamkeit.

Die Mittel der ersten Art (§. 500. Num. 1.) verstärken

1) überhaupt und zunächst das thierische Leben, das System der untergeordneten Kräfte, z. B. gesunde, nährende Speisen und Getränke, sinnliche Vergnügungen. — Von der Stimmung der Organe hängt die Empfänglichkeit und Thätigkeit des Gemüthes ab; davon die Würksamkeit der Vernunft. — Die Erhaltung darf nicht durch die Verstärkung leiden. Jeder muß seine Natur studiren, um darnach seine Lebensordnung zu bestimmen.

2) insbesondere das geistige Leben, als Mittel viele und neue Vorstellungen zu empfangen, die Phantasie zu beleben, die Sinne zu schärfen, z. B. Ergötzlichkeiten, Lektüre, Reisen, Gesellschaft, Unterricht — und Mittel dazu.

3) zu-

3) zunächst die vernünftige Würksamkeit, und besonders die moralische, z. B. Hülfsmittel zu mehrerer Aufklärung, zur Uebung im richtigen und zweckmäßigen Denken, zur Gewöhnung an eine kluge und sittliche Empfindungs und Handlungsart — moralischer Unterricht, Lesen, Umgang mit moralisch gebildeten Menschen.

4) Einige sind blos Mittel zu diesen Verstärkungsmitteln des thierischen, geistigen und vernünftigen Lebens, als gewisse Dinge und Verhältnisse, z. B. Ehre, Aemter, Vermögen, freundschaftliche Verbindungen, gesellschaftliche, bürgerliche Verhältnisse.

Vermögen überhaupt und insbesondere der Reichthum ist ein Gut, auch für den Weisen; aber die Verachtung des Reichthums ist ein gröseres, und ist selbst die Bedingung, unter welcher der Reichthum selbst und sein Besitz nur ein Gut und ohne die kein weiser Gebrauch des Reichthums möglich ist. Dem Vermögen, d. h. einem Mittel, an sich selbst einen Werth beylegen, und ein unmittelbares Wohlgefallen daran haben, ohne würklichen Gebrauch, d. h. geitzig seyn, — ist der Vernunft im empirischen und reinen Gebrauche, der Klugheit und Weisheit, gleich zuwider. Der Geitz ist ein imaginärer Genuß der Vorstellung von der Möglichkeit, alles genieſſen oder ausrichten zu können. Er kann von Habsucht und Ungerechtigkeit getrennt, oder damit verbunden seyn. Sparsamkeit ist kluge Aufmerksamkeit in Ansehung des Aufwands der Güter. Genügsamkeit ist Mäßigkeit und Enthaltsamkeit, und kann als ein Zweig der Sparsam-

keit betrachtet werden. Die Art der Anwendung eines wohl erworbenen Reichthums bestimmt seinen Werth.

In Ansehung des Vermögens nennt man einen Menschen wohlhabend, wenn seine Glücksgüter seinen Bedürfnissen vollkommen adäquat sind; bemittelt, wenn er ausserdem noch Mittel zu andern beliebigen Absichten hat; begütert, wenn er zu beyden Absichten überflüssige Mittel besitzt; reich, wenn er soviel besitzt, daß er auch andere wohlhabend machen kann. Armuth ist Mangel an Gütern zu beliebigen Ausgaben; Dürftigkeit ist da, wo es an Mitteln, selbst zu nothwendigen Ausgaben, fehlt. Das Vermögen giebt theils Unabhängigkeit von andern, theils Gewalt über andere; auf beide Art bewirkt es Achtung bey andern. Ueberdieß dient es zu manchem Vergnügen.

Ehre bahnt den Weg zu mehrern Verbindungen; diese befördern die Bildung des Geistes und äussern Einfluß.

Aemter geben ausser der Erhaltung des Lebens, Anlaß zu bestimmter und größerer Thätigkeit.

Freundschaftliche Verbindungen, Umgang, freyer Wechsel mitgetheilter Gedanken, wechselseitige Hülfe, vereintes Interesse für Einen Zweck — erhöhen, leiten, erleichtern die nützliche Thätigkeit und sind Hauptmittel zur Geistesbildung.

Ausser der bürgerlichen Gesellschaft hat die Geistesbildung mit größeren Hindernissen zu kämpfen.

Daher

Daher ist es gewissermassen Pflicht, diese Güter zu suchen, diese Verbindungen einzugehen, einen Freund zu wählen, in bürgerliche Gesellschaft zu treten u. s. w.

§. 501. b.

Fortsetzung.

Was nur periodisch belebt und die Würksamkeit vermehrt, in der Folge aber eine größere Schwäche zurückläßt (z. B. berauschende Getränke, aufgeregte Leidenschaften), das ist blos ein reitzendes aber eigentlich kein stärkendes Mittel für die Kräfte; sein Gebrauch ist daher nur in sehr seltenen Fällen zuläßig, wo der Reitz nicht in der Folge schwächt.

Die Stärkung des thierischen Lebens ist der Vermehrung des geistigen, und diese der Erhöhung unserer vernünftigen Würksamkeit untergeordnet – negativ, zufolge der Pflicht der Selbsterhaltung; positiv, so daß das thierische und geistige Leben nur als Bedingungen von der vernünftigen Würksamkeit vermehrt werden dürfen, wenn die Handlungen, wodurch es geschieht, der Würde eines Vernunftwesens entsprechen, und den Rang von Pflichten der Selbsterhöhung behaupten sollen.

§. 501. c.

Einschränkung.

Kein Mittel der Selbstvervollkommnung, keine Handlung, die auf Erlangung und Anwendung dessel-

desselben abzielt, darf der Würde der Vernunft in meiner und ieder fremden Person, der Gerechtigkeit oder der größern Erweisung der Güte widerstreiten. Der Zweck kann das Mittel nicht heiligen; denn wenn der Zweck, als ein moralischer, in der höchstvernünftigen Handlungsweise selbst, und nicht in dem äusseren Guten besteht, so ists widersprechend, um der vernünftigen Denkart willen vernunftwidrig zu handlen. Die entgegengesetzte Maxime ist eine richtige, aber sittenverderbliche Folge von dem Grundsatz der eignen oder fremden Glückseligkeit, wenn derselbe als oberstes Princip aller Sittenlehre vorgestellt wird.

§. 502.

Aeussere Würksamkeit.

Die Mittel der zweyten Art (§. 500. Num. 2.) d. i. diejenigen, welche die äussere Würksamkeit, d. i. das Vermögen verstärken, seinen vernünftigen und sittlichen Begriffen und Grundsätzen gemäß, auf andere Menschen und auf menschliche Verhältnisse zu würken, sind — iedes äussere Object, worauf man würken kann; iedes äussere Werkzeug, das zu Realisirung vernünftiger Zwecke dient; iedes Verhältniß, worinn die Aussendinge zu uns stehen, sofern es die Aeusserung unserer Kräfte begünstigt. Hieher gehören:

1) die schon erwähnten (§. 501.) innern, untergeordneten Kräfte der Seele und des Leibes, und die Mittel ihrer Verstärkung. Von ihnen hängt nicht nur die innere Würksamkeit, sondern auch die äussere ab.

2) er-

2) erworbene äussere Hülfskräfte, als Eigenthum (von Sachen), Verbindungen (mit Personen) — natürliche und selbstgewählte, als Liebe, Freundschaft, Ehe, Staat.

Die materialen Pflichten dieser Art laufen mit den vorigen (§. 501.) meistentheils zusammen, und erhalten dadurch größere Verbindlichkeit, z. B. Wirthschaftlichkeit, Erwerbfleiß, Geselligkeit, Gesellschaftlichkeit — als nähere oder entferntere Bedingungen, wovon die selbsteigene Vollkommenheit abhängt.

Die äussere Würksamkeit vermehrt das Interesse für die innere; ein neuer Zusammenhang, der diesen Pflichten größere Kraft und Verbindlichkeit giebt.

Die Einschränkungen, die Coordination und Subordination sind dieselben, wie bey der vorigen Pflicht.

§. 503.

Würkungskreiß.

Drittens (§. 500. Num. 3.), der Würkungskreiß. Hier ist die Regel:

Verschaffe dir einen äussern Würkungskreiß, deine vernünftige Thätigkeit darinn zu beweisen, der deinen natürlichen und erworbenen Kräften angemessen ist.

1) der

1) der Art nach, passend.

2) der Größe nach; nicht zu weit, noch zu eng; sich erweiternd.

Wer seinen Würkungskreiß noch nicht ausfüllt, der strebe nach keinem neuen, welcher die Würksamkeit in ienem einschränkt. Man verhüte Ueberhäufung und Zerstreuung, als Hindernisse der vernünftigen Thätigkeit. Unächte Triebfedern der Thätigkeit, z. B. Trieb nach Vermehrung seiner Einkünfte, nach äusserer Ehre, nach sinnlichem Genuß, können zu einer unzeitigen Vergrößerung seiner Sphäre bewegen.

Gebrauche iedes würdige Mittel deinen Würkungskreiß zu erweitern, oder zu veredlen, z. B. Strebe nach äusserer Ehre, laß deine Fähigkeiten, deine Gesinnungen sichtbar und kund werden, beobachte die Gesetze des äussern Wohlstandes, auch die bloß conventionellen, wenn es geschehen kann, ohne größeren Pflichten, z. B. der Sparsamkeit, der Sittsamkeit, der nützlichen Thätigkeit, Abbruch zu thun.

Es ist mehr daran gelegen, seinen angewiesenen Kreiß zweckmäßig auszufüllen, als ihn zu erweitern. Es beweißt und erfordert mehr Tiefsinn und reine Gesinnung, in einer engen Sphäre innerlich groß zu handlen; öfter ist es mehr Eitelkeit oder Unstätigkeit des Charakters, als wahrer, ächter Trieb zu innerer Größe, die den Menschen antreibt, in das Weite hinaus würken zu wollen.

§. 504.

§. 504.

Allgemeine Regeln.

Da nicht der Besitz, sondern der vernünftige Gebrauch der ausservernünftigen Kräfte und äusseren Güter, nicht das Daseyn, sondern die weise Benutzung seiner Verhältnisse, den Menschen vervollkommnet: so erhält die Pflicht, sich äusserlich vollkommen zu machen (§. 499. 503.), folgende nähere Bestimmung:

1) Brauche das, was du hast; benutze die äussere Lage, worinn du bist, um vernünftig darinne zu würken, um deine Kräfte, vorzüglich die Vernunft darinn zu üben, und deine innere Vollkommenheit zu erhöhen. Studiere deine Verhältnisse; träume dich nicht in fremde Verhältnisse hinein, was du dann thun würdest, wolltest, könntest. — In ieder Lage kann man ein vernünftiger und rechtschaffener Mensch seyn, und den Grundsätzen eines solchen Charakters gemäß handlen. Nicht das, was du hast, oder würkst, sondern was du bist und thuest, giebt dir innern Werth, bildet und macht dich vollkommener. Nur auf dein angestrengtes Bestreben zu würken, nicht auf den Erfolg kommt es an. Phatasire, nur um zu denken. Denke, nur um zu handlen.

2) Suche dasienige zu entfernen, dieienigen äussern Verhältnisse abzuändern, die deine Vervollkommnung, d. i. die Ausbreitung und Stärke deiner vernünftigen Würksamkeit einschränken und hindern.

Wenn

Wenn die Aenderung dieser Verhältnisse selbst mehr zu deiner innern Bildung beyträgt, als die Benutzung deiner vorigen Lage, dann und nur dann darfst und sollst du deine Lage verändern. Hänge nicht müssigen Wünschen und Träumen nach, entscheide nicht nach Laune, nach einseitiger Vorstellung, nach Neigung; sondern überlege mit Ernst und mit Ruhe: kann ich meine Lage ohne Verletzung höherer Pflicht verändern? wäre die mögliche Aenderung auch wahre Verbesserung im Ganzen?

3) Strebe nach der Art und nach dem Maaße äusserer Güter, nach denjenigen Verhältnissen, die für dich, nach deinen gesammten natürlichen und erworbenen Kräften und nach deinen übrigen (physisch oder sittlich) unabänderlichen Verhältnissen Mittel abgeben, deine vernünftige Würksamkeit zu befördern.

Was für andere besser ist, das ist es darum nicht für mich, z. B. Reichthum.

Der Trieb, seine Lage zu ändern, ist öfters Folge von Mangel an Selbstkenntniß, von Trägheit, Eitelkeit, Mißkenntniß seiner Verhältnisse, oder von andern Arten des gröbern oder feinern Eigennutzes.

§. 505.

§. 505.

Sechste Selbstpflicht.

Selbstbeglückung.

§. 565. Num. 3. **Suche dein Wohlseyn, d. i. die Annehmlichkeit deines Lebens im Ganzen zu vermehren.**

Beweis.

Wohlseyn ist mein subiektiver Zweck; die positive Achtung für mich selbst, als ein vernünftiges Wesen und selbstständigen Zweck, bringt es mit sich, diesen zu befördern. Dieß ist also auch unmittelbare Selbstpflicht, wie es Menschenpflicht ist, die Glückseligkeit anderer zu erhöhen.

Folgerungen.

1) Die Sorge, mein Wohlseyn zu vermehren, ist also nicht nur **zulässig**, sondern auch **pflichtmäßig**. Sie ist **moralisch, Tugend**, sofern sie aus Pflicht, d. h. aus Anerkennung meiner Würde, als eines vernünftigen Wesens, geübt wird.

2) Sie ist dagegen **nicht moralisch**, wenn mich die Neigung, die natürliche Selbstliebe unmittelbar dazu bestimmt, und keine Reflexion über meine vernünftige Persönlichkeit, als den moralischen Grund hinzukommt.

3) Sie ist sogar unmoralisch, wenn sie mit der höchsten Achtung für die Vernunft streitet. Dieß ist der Fall, wenn

a) ich die Würde, die Erhaltung und Vervollkommnung meiner Person, dem Hange zum Vergnügen und der Furcht vor Mißvergnügen und Schmerz aufopfere; den Zustand — der Person und der Persönlichkeit vorziehe.

b) wenn ich die Achtung für andere vernünftige Wesen bey Seite setze; wenn ich die Erhaltung und Vervollkommnung ihrer Person, die Erhaltung ihres Wohls, und die physisch und moralisch mögliche Beförderung ihrer größern Glückseligkeit nicht zur einschränkenden Bedingung des Gebrauchs aller Mittel zu meinem eignen Wohlseyn mache.

§. 506.

Verschiedene Quellen.

Die Handlungen, welche das Materiale der Pflicht der Selbstbeglückung, so wie auch der (oben §. 490. f. nur allgemein erklärten) Selbstschonung ausmachen, können aus verschiedenen Quellen entspringen, einzeln und in Verbindung.

1) aus natürlicher Selbstliebe, ohne moralischen Vernunftgebrauch. Hier haben sie zwar physischen und cosmologischen Werth, aber keinen sittlichen.

a) mit

a) mit möglicher Anwendung der Vernunft — dann sind sie unsittlich.

α) ohne alle, auch nur empirisch vernünftige Reflexion — unklug, thöricht und unsittlich.

β) mit Anwendung der empirischen, aber nicht der reinen praktischen Vernunft — dann sind sie unsittlich, obgleich nicht thöricht.

b) ohne Möglichkeit des Vernunftgebrauchs, z. B. bey kleinen Kindern — nicht sittlich, nicht klug, aber auch nicht unsittlich.

2) aus Pflicht.

a) ohne daß das Vergnügen selbst der Zweck, oder doch der Hauptzweck von diesen Handlungen wäre; weil es Pflicht der Selbsterhaltung und Vervollkommnung ist, nach gewissen innern und äussern Gegenständen und Zuständen zu streben, mit welchen die Natur das Vergnügen als eine Nebenfolge verbunden hat.

b) mit dem Zwecke des Vergnügens

α) als eines Mittels zu Erfüllung der Pflicht, zu Belebung der körperlichen und geistigen Kräfte. Hier ist das Vergnügen jeder andern Pflicht positiv untergeordnet, als Mittel dem Zweck.

β) um seiner selbst willen, als eines unmittelbaren Stoffs der Selbstpflicht. Hier wird der Zweck und die Pflicht, für seine Glückseligkeit zu sorgen, den übrigen Zwecken und Pflichten nur negativ subordinirt, d. h. in so fern geboten, als es ohne Verletzung und Einschränkung (nicht: als es zur Beförderung) anderer höheren Zwecke und Pflichten geschehen kann. So wird die Sache hier angesehen.

§. 507.

Die Vorschrift, sein eignes Wohl zu erhalten und zu vermehren, ist allgemein und nothwendig gebietend für alle endliche, vernünftige Wesen, die der Glückseligkeit bedürftig sind, und also ein absolutes, moralisches Gesetz. Die Vorschriften aber, die uns lehren, wie ein ieder Mensch diesem Gesetze gemäß sein Wohl sicher erhalten und zweckmäßig befördern soll, gründen sich auf Erfahrungen von der menschlichen Natur und Verhältnissen überhaupt, und von der Natur und den Verhältnissen eines ieden Einzelnen insbesondere; sie haben daher keine absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Allein dieß ist keine Eigenthümlichkeit dieser Art von Regeln, sondern aller materialen Regeln überhaupt, und ist kein gültiger Grund, sie von der Sittenlehre gänzlich auszuschliessen.

§. 508.

Verstärkte Verbindlichkeit.

Die Pflichten, deren Erfüllung zugleich meine Glückseligkeit sichert oder vergrößert, bekommen dadurch einen neuen und zwar sittlichen Beweggrund (d. i. Verpflichtungsgrund), daß ich in Beobachtung derselben zugleich die Pflicht der Selbstschonung und Selbstbeglückung ausübe. Es ist Selbstpflicht, mir den Selbstgenuß meiner moralischen Gesinnungen und Handlungen zu verschaffen und zu erhalten, so weit es geschehen kann, ohne die Moralität selbst dadurch einzuschränken. Dahin gehören:

1) Das moralische Gefühl der Selbstzufriedenheit, das aus der Vorstellung meiner vernünftigen Würde entsteht, und dadurch belebt wird, daß ich dieser Würde gemäß handle.

Kenntniß seiner selbst, als eines moralischen Wesens, die sich auf unpartheiische Prüfung seiner Handlungen und Gesinnungen gründet, bestimmt diesem Vergnügen seine moralische Gränze.

2) das angenehme Gefühl meiner Kräfte und ihrer harmonischen Thätigkeit.

3) Das angenehme Gefühl, das mit der Vorstellung dessen verbunden ist, was ich durch meine moralischen Handlungen Gutes bewürkt habe, für mich selbst — unmittelbar — mittelbar, durch Sympathie und durch wechselsei-

tigen Einfluß des Menschenwohls auf mein eignes.

Das Recht und die Pflicht dieses Selbstgenusses geht so weit, als derselbe mich an der Erfüllung anderer Pflichten und an dem fernern Wachsthum meiner Sittlichkeit nicht hindert.

§. 509.

Neue Pflicht.

Wenn aber auch dasienige, was zu meinem Wohlseyn beyträgt, nicht schon aus andern Gründen Pflicht ist: so ists doch an sich selbst Forderung der Vernunft:

1) mein eignes Wohl nur der höhern Pflicht aufzuopfern. Sonst bin ich ungerecht gegen mich selbst.

2) ieden möglichen Beytrag zu meinem Wohl anzunehmen, und selbst zu befördern, der keiner höheren Pflicht widerstreitet, wo also

a) weder in den Mitteln zum Besitz und Genuß etwas Unwürdiges liegt, noch auch

b) der Genuß selbst streitet

α) mit meiner höhern Bestimmung als vernünftiges Wesen, mit der vernünftigen Thätigkeit.

β) mit meinem Wohlseyn im Ganzen.

Sonst

Sonst bin ich ungütig gegen mich selbst. Denn es ist hier kein rein vernünftiger Grund da, mir ein Mittel oder einen Theil der Glückseligkeit zu versagen; aber empirisch vernünftige Gründe sind vorhanden, es nicht zu thun. Diesen muß ich also vernünftiger Weise nachgeben.

§. 510.

Bestandtheile der Glückseligkeit.

Unser vollständiges Wohl enthält folgende Bestandtheile:

1) moralische Selbstzufriedenheit.

2) Zufriedenheit mit seinem Zustande, oder Wohlfahrt; hierzu wird erfordert

a) daß ich durch zunehmende, fortschreitende Befriedigung meiner Neigungen würklich Vergnügen geniesse.

b) durch keine verletzten Neigungen, oder abnehmende Befriedigung derselben merklich leide.

c) für die Zukunft neue Befriedigungen, Genüsse und Güter hoffe, und

d) kein Uebel, kein Sinken des Genusses im Ganzen fürchte.

§. 511.

Bedingungen der Glückseligkeit.

Dieses Wohlseyn beruht auf folgenden Gründen:

1) subiektive Moralität.

2) Empfänglichkeit für den Genuß, z. B. Gesundheit.

3) Aeussere Güter oder Verhältnisse, Glücksgüter.

4) Kenntniß derselben und ihres besten Gebrauchs.

5) Sicherheit ihres möglichen Gebrauchs für alle Zukunft.

6) Sicherheit vor dem Uebel. Diese Sicherheit kann sich nicht auf Erfahrung gründen, sondern lediglich auf religiösen Glauben.

§. 512.

Ohnerachtet es eben so unmoralisch, als fruchtlos, und für das Wohlseyn selbst zerstörend seyn würde, ein solches menschliches Wohlseyn (§. 510. f.) in seiner Vollständigkeit zu verlangen, weil die Bedingungen desselben zum Theil überhaupt für den Menschen hypothetisch unmöglich sind, zum Theil aber auch ausser unserer Gewalt liegen: so ist es doch nicht unmöglich, sich ohne Nachtheil für die Tugend diesem Ideale zu nähern, und es ist Pflicht, darnach

nach zu streben; es muß aber dieser Zweck allen übrigen Zwecken negativ subordinirt werden.

Vergl. Daub über Lebensgenuß (Philos. Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl. B. II. St. 1.).

§. 513.

Moralische Klugheitslehren, ihr Begriff.

Die specielle Anweisung zur Glückseligkeit ist der Gegenstand einer besondern, empirisch praktischen Vernunftwissenschaft, der allgemeinen Klugheitslehre, die aber von moralischen Zwecken abstrahirt. Die Moral — muß eine Anleitung geben, das Bestreben nach eigner Glückseligkeit den höhern Bestrebungen unterzuordnen, und mit denselben zu vereinigen. Es müssen Vorschriften ertheilt werden, worinn die Klugheitslehren durch Moralität modificirt und näher bestimmt sind, um einen moralisch klugen Menschen zu bilden. Die Gründe dieser Regeln liegen also theils in der Moral, theils in der Klugheitslehre; sie selbst erhalten von diesen beyden Wissenschaften den Stoff zu ihrer weiteren Ausführung.

§. 514. a.

Die Lehren selbst.

1) Erhalte dir vor allen Dingen die Zufriedenheit mit dir selbst, durch ein Leben, das deiner würdig ist, und durch den Gedanken,

daß dein persönlicher Werth unverletzbar, und deine moralische Freyheit eines Wachsthumes ins Unendliche fähig ist.

Mäßige deine Reue über unmoralische Handlungen, deine Selbstschaam über unlautere Gesinnungen, so weit es ohne Nachtheil für den Zweck dieser Gefühle geschehen kann, durch die Betrachtung deiner unverletzbaren Würde, deines immer möglichen Fortschreitens in der Tugend, der unverschuldeten aber besiegbaren Hindernisse des Guten, vornehmlich aber durch ein thätiges Bestreben, dein gethanes Unrecht (praktisch) ungeschehen zu machen, zu vergüten, und deine Würde in einem reinen Lebenswandel zu behaupten. Fasse den Muth, gut zu seyn, biete alle innere Kräfte dazu auf, und deine Unzufriedenheit mit dir selbst wird abnehmen.

Strebe nicht vor allen Dingen nach sinnlicher Glückseligkeit und sinnlichen Gütern, sondern nach dem, was ewig gut, absolut gut u. s. f. ist, und was dich von dem Schicksal unabhängiger, dem physischen Uebel weniger unterwürfig macht.

Dieß ist die Hauptlehre des Stoicismus, und die einzig sichere Regel der Glückseligkeit.

§. 514. b.

Fortsetzung.

2) Erhalte dir die Zufriedenheit mit deinem Zustande und Schicksale im Ganzen,

zen, durch den Glauben an eine moralische Weltregierung und an deine ewige Fortdauer. Genieſſe zwar die Gegenwart, aber halte dich ans Ganze, und betrachte jeden Mangel, jedes Uebel des Augenblicks und Theiles in Bezug auf das unermeßliche Ganze deiner Existenz. Belebe diese Ueberzeugungen, und mache sie dir sinnlich und geläufig durch religiöses Nachdenken, durch Betrachtung der Natur, der Begebenheiten, der Geschichte — durch Gebet, mit Resignation deiner Wünsche wenn dieß ein Mittel für dich ist, jenen Glauben inniger und lebendiger in dir zu machen.

Dieser Trostgrund des auf Moralität gegründeten Optimismus, den das Christenthum vorzüglich empfiehlt, hängt mit dem vorigen genau zusammen; denn der religiöse Glaube beruht auf Tugend, und setzt dieselbe voraus. Siehe nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, d. h. auf das Ganze. Alles dient dem Redlichen zuletzt zum Besten. Ein Optimismus ohne Moralität ist der Tugend nachtheilig.

§. 514. c.

3) Erfülle deine Pflichten gewissenhaft, gegen dich, gegen Gott und Menschen, und sey dabey aufmerksam auf die materialen guten Folgen, welche öfters daraus entspringen. Freue dich ihrer!

Auf diese Art, glückselig zu werden, dringt hauptsächlich die Epikurische Sittenlehre.

§. 514. d.

§. 514.d.

4) Sey aufmerksam auf alles Gute, Angenehme und Schöne — in der Welt überhaupt — besonders in deiner Lage — auf alle Gegenstände des gegenwärtigen erlaubten Genusses, angenehmer Erinnerung und gegründeter Hoffnungen. Genieße dieß alles mit Sorgfalt. Uebersieh auch nicht das Kleine, das Alltägliche.

Mache deine Vorstellung von der Welt, mit der Welt selbst harmonisch; wie sie ist, und wie sie nach religiösen Begriffen seyn soll, und künftig erscheinen wird.

§. 514.e.

5) Mache dir richtige Vorstellungen geläufig von den verschiedenen möglichen Arten menschlicher Glückseligkeit und von dem gewöhnlichen Gange der Dinge, um keine zufälligen Theile und Mittel derselben als nothwendig, keine vergänglichen als bleibend, keine scheinbaren, die lediglich auf Einbildung und Vergleichung beruhen, als wahre Befriedigungen wahrer Bedürfnisse zu betrachten, um den Verlust eines Gutes, oder das Verschwinden einer bestimmten Hoffnung besser ertragen zu können.

Eben so erwirb dir auch richtige Begriffe von menschlicher Unglückseligkeit, die öfters mehr scheinbar als reell ist, öfters in der Voraus-

Voraussicht der Einbildungskraft größer und unerträglicher scheint, als in der würklichen Gegenwart.

§. 515. a.

6) Sorge für die Sicherung der wahren Bedürfnisse. In Ansehung zufälliger Annehmlichkeiten gewöhne dich an das Enthalten können; in Ansehung der Ungemächlichkeiten, an das Leiden können. Sustine et abstine. Genieſſe Ergötzlichkeiten; aber verhüte, daß sie nicht zum unentbehrlichen Bedürfniß werden. Dieß ist der kürzeste Weg zur Glückseligkeit, und erleichtert zugleich sehr die Erfüllung unserer Pflichten. §. 497.

§. 515. b.

7) Gewöhne dich vorzüglich an diejenigen (idealen) Vergnügungen, welche mehr als andere in deiner Gewalt sind, die sich weniger abnützen, die das Gefühlvermögen zu noch mehreren Genusse stärken, die dich zugleich cultiviren, und dir die Ausübung der Tugend in vielen Fällen erleichtern: z. B. an theilnehmendes Vergnügen, an den Gebrauch deiner Kräfte, an Ordnung und Harmonie, an Vergnügungen der feinern Sinne, der Gesellschaft, der Wohlthätigkeit, der Freundschaft, der Liebe — solcher Hoffnungen, wo du selbst zu Erreichung des Zwecks kleine Plane entwerfen, und zu ihrer Ausführung geschäftig seyn kannst.

Vergl.

Vergl. Rehbergs Gespräche über das Vergnügen. Nürnberg 1785.

§. 515. c.

8) Fasse mehrere zufällige, lebhafte Zwecke, worunter du dein Bestreben und Wünschen (disiunktiv) vertheilest, um von einer Beschäftigung, wenn sie dich nicht befriedigt, leicht und freudig zur andern übergehen, um die Vereitelung einer Hoffnung leichter ertragen zu können. Wird ein Ziel dir verrückt; eile, dir ein anderes zu stecken, und verfolge nun dieses mit Lebhaftigkeit, um das zerstörten Planes zu vergessen; wenn eine Hoffnung getäuscht ist, bemühe dich schnell zu einer andern überzugehen; wenn dir ein Gut geraubt ist, ergreife schnell ein anderes, und so verhindere, daß du dich nicht über die kleinen Zufälle des Lebens kränkest.

9) Erlaubten Genuß der grobsinnlichen, thierischen Freuden versage dir nicht; beobachte nur sorgfältig die Schranken der Natur und des natürlichen oder angewöhnten Bedürfnisses: sey mäßig und enthaltsam, um dieser und anderer Freuden, vornehmlich aber um deiner eignen Würde willen; vermehre deine Bedürfnisse nicht über deine Kräfte, über dein Vermögen, noch zum Nachtheil der freyen Herrschaft über dich selbst. — Schaffe dir nicht leicht neue Bedürfnisse an; schaffe die alten ab, wenn sie dir schaden; sonst nicht. Es ist vergebens, zur bloßen Natur zurückkehren zu wollen.

Vergl.

Vergl. Ehlers Betrachtungen über die Sittlichkeit der Vergnügungen. Leipzig 1779. 8. Neueste Aufl. 1791.

Ueber das Kartenspiel, von Witting. Leipzig 1791. 8.

§. 516. a.

9) Um weniger zu leiden,

a) sichre vorher, ehe du leidest, vor allen Dingen die Zufriedenheit mit dir selbst durch strenge Rechtschaffenheit; mäßige deine Schätzung, deine Wünsche und Hoffnungen zufälliger Güter, durch die Vorstellung von dem geringen Werthe alles dessen, was der Mensch hat, in Vergleichung mit dem, was er ist; was er von aussen empfangen, in Vergleichung mit dem, was er thun kann. Im ganzen hoffe das Beste, aber unbestimmt; im Einzelnen und bestimmt hoffe wenig, nicht mit Zuversicht, nicht zu lebendig; übe dich in der Selbstverläugnung; mache dir den Gedanken an möglichen Verlust des Guten, was dich ietzo noch erfreut, geläufig; zweifle bey bestimmten Erwartungen, und mache dich mit der Vorstellung, daß dein Hoffen getäuscht werden könne, vertraut; durchdenke und durchfühle im Voraus die Trostgründe, die dich im Unglück aufrichten sollen.

§. 516. b.

b) Ist das Uebel da: so mäßige die Empfindung desselben durch möglichst feste, ruhige, deutliche Betrachtung seiner Natur, seiner wahren Größe, seiner Ursachen und Hülfsmittel; vermindere die Heftigkeit des Affekts und des vergeblichen Entgegenstrebens, durch den Gedanken an die Unmöglichkeit, daß irgend etwas anders seyn könne, als es ist; daß du kein Recht auf ein bestimmtes Maas von Glückseligkeit hast; vermeide die Neiderregende und immer unnütze Vergleichung deiner selbst mit andern, die du für glücklicher hältst; täusche dich selbst nicht mit leeren Einbildungen und Hoffnungen; verkleinere, aber vergrößere es auch nicht in deiner Phantasie, sondern bestrebe dich bald, es zum Gegenstand eines affektlosen Nachdenkens zu machen; verbinde iedes Leiden mit innerer und äusserer Thätigkeit, und zwinge dich, dem blos passiven, empfindenden Zustande dich zu entreissen; ziehe mit deinen Gedanken und Handlungen das Gute heraus, was darinn liegt; vergiß nicht aus denjenigen Quellen der Freude zu schöpfen, die dir noch offen stehen; hänge der unthätigen und Gedankenlosen Empfindung oder den schwermüthigen Träumereyen der Phantasie nicht nach, wenn sie dir auch noch so viel melankolischen Genuß gewähren; denn sie rauben dir Kraft und Thätigkeit; zerstreue dich, entschlage dich iedes Gedankens an iedes Uebel, wenn er nicht zugleich auf mögliche Mittel geht, es wegzuräumen

oder

oder zu vermindern; halte dich — wenn alles mislingt — an das Bewußtseyn deiner Würde, belebe es sogleich und ungesäumt durch Handlungen der Tugend, wozu du noch irgend Kraft und Anlaß hast; belebe die alltröstende Ueberzeugung vom Daseyn eines Gottes nnd die erfreuende, stärkende Hoffnung der Unsterblichkeit, und erwäge die Kürze dieses Lebens, doch ohne dich durch diese Betrachtungeu von der gegenwärtigen Welt abziehen und an dem Gebrauche der nahe liegenden, schuldlosen Mittel für deine Leiden hindern zu lassen.

Ueber Leiden und Trostgründe dabey und ihren verschiedenen Werth vergl. man vornehmlich die Schriften von Fest, Kindervater, Niemeyer und Reinhard.

Anhang.

Durch das Leben in der Gesellschaft erhält die Selbstpflicht neue Modifikationen, die ihrem Wesen nach zwar in den angegebenen Principien gegründet sind, die aber wegen des Zusammenhangs, worinn sie mit den übrigen gesellschaftlichen Pflichten stehen, in der folgenden Abhandlung darüber erst ausgeführt und durchaus bestimmt werden können.

Menschenpflichten.

§. 517.

Begriff.

Menschenpflicht, oder Pflicht gegen andere Menschen, ist iede Handlung, deren Beweggrund die Vorstellung von einem andern Menschen ausser mir, als einem vernünftigen Wesen, als einer Person und als Zweck an sich selbst ist — in so fern er es ist.

Nicht iede Handlung, die andern Menschen nützt, oder die aus Liebe zu andern Menschen entspringt, oder wodurch ich die Glückseligkeit eines andern befördere, ist eine Pflicht gegen andere. Liebe kann natürliche Neigung seyn. Es kann Pflicht seyn, etwas zu thun, was die Glückseligkeit eines andern stört. Der Beweggrund entscheidet. Der Gegenstand, an dem ich die Pflicht gegen andere Menschen übe, kann meine eigne Person seyn, z. B. wenn ich meine Kräfte übe, um ein nützliches Glied der menschlichen Gesellschaft zu werden.

§. 518.

Beweisgrund.

Die Verbindlichkeit der Menschenpflichten überhaupt wird durch denselben Beweisgrund erkannt, woraus oben (§. 459.) die Selbstpflicht hergeleitet wurde.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen; dieses ist Subiekt der Zwecke, als Zweck an sich selbst; mit-

mithin ein Gegenstand, den ich als selbstständigen Zweck — positiv und negativ — achten muß, wie mich selbst.

§. 519.

Menschenschätzung.

Die allgemeine Tugend oder die Denkart eines Menschen, der diese Pflicht anerkennt, heißt Menschenschätzung, Achtung für die Würde der Menschheit in der Person eines ieden Menschen.

Ihre Würkungen sind

1) blos negativ, wenn man alles dasienige unterläßt, was — und dasienige ausübt, dessen Unterlassung — eine Verachtung der Menschheit anzeigen würde.

2) Positiv, wenn man sein Thun und Lassen so einrichtet, daß man dadurch seine Anerkennung der Menschenwürde ausdrücklich offenbaret.

§. 520.

Negative Menschenschätzung.

1) Negativ erkenne ich die Würde eines Menschen, als eines vernünftiges Wesens an, wenn ich keine Maxime befolge,

a) deren allgemeine Befolgung deswegen ein nothwendiger Gegenstand der Misbilligung

eines ieden Menschen, als eines vernünftigen Wesens, seyn würde, weil sie in dieser Allgemeinheit sich selbst widerspräche, z. B. Vermehrung seines Eigenthums durch eine Handlung, die Nichtachtung des Eigenthumsrechtes überhaupt verräth.

b) Wodurch die Würde eines Menschen positiv verläugnet, und dasselbe blos als Mittel wider seine Zwecke gebraucht würde.

c) Deren allgemeine Befolgung alle gesellschaftliche Verbindung der Menschen zu einer zusammengesetzten Natur gänzlich aufheben müßte.

d) Deren allgemeine Befolgung selbst zu bewürken, die Pflicht der Gerechtigkeit gegen mich selbst, als Mitglied der Gesellschaft betrachtet, im höchsten Grade verletzen würde; bey deren allgemeinen Befolgung ich mich selbst nicht erhalten könnte.

§. 521.

Positive Menschenschätzung.

2) Positive Achtung für die Menschenwürde beweise ich durch Befolgung solcher Maximen,

a) deren allgemeine und thätige Anerkennung ein nothwendiger Gegenstand der Billigung für den Willen eines ieden Menschen, als Mitglied einer vernünftigen Gesellschaft betrachtet, seyn müßte;

Deren

deren allgemeine Nichtanerkennung im Gegentheile ohnmöglich der Gegenstand des Willens aller und ieder Menschen durch Vernunft seyn könnte; bey deren allgemeiner Befolgung ich und ein ieder andere seine Zwecke am freyesten verfolgen, und am sichersten und vollständigsten erreichen könnte.

b) Wodurch die Würde eines Menschen positiv anerkannt wird, indem ich ihn nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck, nicht nur nicht wider seine Zwecke, sondern auch mit ausdrücklicher Rücksicht auf Beförderung seiner eignen Zwecke behandle.

c) Deren allgemeine Befolgung die gesellschaftliche Verbindung der Menschen inniger und vollkommner macht, und ihre Zwecke systemätisch befördert.

d) Deren allgemeine Befolgung, wenn es möglich wäre, zu bewürken — die vollkommenste Erweisung der Güte gegen mich selbst (§. 465.) seyn würde.

§. 522.

Gerechtigkeit, Güte gegen andere.

Durch negative Anerkennung der Menschenwürde in iedem Menschen, beweise ich den Menschen Gerechtigkeit (§. 416.); durch positive Verletzung derselben, werde ich ungerecht (§. 421.). Durch positive Anerkennung der Menschenwürde in iedem Menschen beweise ich Güte (§. 418.); bey

einer negativen Verletzung derselben handle ich liebl. los im moralischen Sinne.

§. 523.

Gerechtigkeit gegen andere.

Die negative Menschenschätzung (§. 520.) oder Gerechtigkeit gegen andere (§. 522.) schließt in sich

1) Erhaltung der Menschenwürde, die mit der Erhaltung meiner eignen (§. 464. Num. 1. §. 472.) einerley ist, und dieselben (materialen) Pflichten in sich begreift.

2) Menschenerhaltung oder Nichtverletzung ihrer wesentlichen Menschheitsrechte, oder ihrer Kräfte und der Würksamkeit derselben.

3) Menschenschonung, oder Nichtverletzung der (zufälligen) Rechte der Menschlichkeit, oder ihres Wohles, und der Güter, wovon dasselbe abhängt.

§. 524.

Güte gegen andere.

Die positive Menschenschätzung oder Güte gegen andere (§§. 521. f.) begreift:

1) Erhöhung der Menschenwürde, wodurch die materialen Pflichten der Selbstgüte mit den Menschenpflichten vereinigt werden. §. 465. Num. 1. §. 493.

2) Ver-

2) Vervollkommnung der Menschen, Vermehrung ihrer Kräfte und ihrer zweckmässigen, freyen Würksamkeit, oder Beförderung ihrer Rechte.

3) Menschenbeglückung, d. i. freye, thätige Bemühung für Menschenwohl.

§. 525.

Natürliche, kluge Menschenliebe.

Das Princip der Menschenpflichten (§. 518.) bestimmt den Unterschied der moralischen Menschenschätzung (§. 519.), und der Handlungen, welche dieser Gesinnung gemäß sind, von andern Gesinnungen und Maximen, die sonst in den äussern Würkungen öfters mit ienen zusammentreffen, nehmlich:

1) von der instinktartigen Menschenliebe, als einer unmittelbaren sinnlichen Neigung, vermittelst der Sympathie und des unmittelbaren sinnlichen Eindrucks — die sich gar wohl mit der Eigenliebe und dem Eigendünkel (§. 461.) verträgt, und mit ihnen gleichen moralischen Werth oder vielmehr Nichtwerth hat.

Der natürlichen Menschenliebe steht die Misanthropie entgegen, die von zwiefacher Art ist:

a) Menschenscheue, d. i. Mangel des Vertrauens zu den Menschen, aus melancholischer Gemüthsart, oder aus traurigen Erfahrungen getäuschter Freundschaft und

Liebe, oder aus Gefühl seiner eigenen Unvollkommenheit.

b) Menschenfeindschaft, d. i. Mangel der Liebe zu den Menschen. α) Mangel des Wohlgefallens an ihnen, entspringen aus der Vorstellung, daß sie alle schlecht und verdorben wären. Sie kann mit Wohlwollen bestehen, ob sie gleich dasselbe erschwert. β) Mangel des Wohlwollens, da man andern das Gute mißgönnt, und das Uebel gönnt. Sie muß durch allgemeine Menschenachtung überwunden werden.

Der Mangel des Affekts der Menschenliebe, die Kaltblütigkeit, ist an sich kein Fehler. Der Mangel der Menschenliebe überhaupt, d. h. des Gefühls, von dem Zustand andrer afficirt zu werden, die Kaltsinnigkeit muß als ein Hinderniß der Pflicht bekämpft werden.

2) von der verständigen, obgleich nicht bloß äusserlich scheinbaren, Menschenliebe, die sich auf Reflexion des Verstandes gründet, da man den Menschen, als ein Mittel seiner Wohlfahrt innerlich liebt, aus mittelbarer Neigung, z. B. aus natürlicher Dankbarkeit.

3) von der ästhetischen Menschenliebe, die sich auf Liebe zur Ordnung, zur Harmonie und auf vernünftig modificirte, aber dennoch nicht moralische, mittelbare Neigungen gründet.

4) von

4) von der politischen, klugen Menschenliebe, d. i. von der äussern Schonung und Beförderung der Menschenrechte (Epikurs Gerechtigkeit und Güte), um

a) natürlichen oder bürgerlichen, rechtmäßigen oder unrechtmäßigen, Zwangsübeln auszuweichen.

b) Gunst und Wohlthaten von andern zu erhalten, oder doch erhalten zu können (ihnen das Vermögen, die Kraft dazu nicht zu rauben).

c) um der Achtung und Liebe willen, die man bey andern für Gesinnungen der Menschenschätzung und Menschenliebe voraussetzt. Diese Maxime der Großmuth bahnt den Uebergang zu derienigen, aus eigner unmittelbarer Achtung für Pflicht und Menschheit recht und wohl zu thun.

d) um Achtung für die Menschenrechte überhaupt — eine Gesinnung, die meinen Privatzwecken günstig ist — in der Gesellschaft zu erhalten und zu befördern, nur um meinetwillen.

Die politische Menschenliebe ist theils Menschengefälligkeit, wenn einer so schwach ist, daß er um seinen Zweck zu erreichen, sich nach iedermanns Gesinnungen und Willen bequemt, theils Menschenfurcht, wenn sich iemand vor üblen Folgen der Widersetzlichkeit scheuet, und also auch da nicht widersetzt, wo er es dürfte oder sollte.

§. 525. b.

Sofern diese Gesinnungen und Maximen lediglich aus der natürlichen Selbstliebe entspringen, haben sie keinen moralischen, innern, obgleich einen cosmologischen und äussern Werth, als zweckmäßige Natureinrichtungen, und sie können eben so wohl pflichtwidrige Handlungen hervorbringen, als solche, die der Pflicht gemäß sind; Handlungen, die wider die ächte Selbstpflicht laufen, oder auch mit der wahren Menschenpflicht streiten. Kaltblütigkeit macht das ächte Wohlwollen regelmäßig, und ordnet dasselbe. Kaltsinn muß bezwungen werden. Aus Neigung lieben kann man nur den, der liebenswürdig ist und so erscheint; aber man kann aus Achtung und Wohlwollen für die Menschheit wünschen, daß iedermann des Wohlgefallens und der Liebe würdig werde; man kann und soll das Liebenswürdige an andern suchen, und es zu finden wünschen; dann wird man auch immer etwas dieser Art würklich finden. Die natürliche, öfters müssige Empfindung der Liebe läßt sich auch in eine praktische, sittliche und thätige verwandlen. Die Neigung, menschliches Wohlseyn zu befördern, muß höhern Grundsätzen untergeordnet werden. Die herrschende Gesinnung der Menschenfurcht und Menschengefälligkeit ist ebenfalls fehlerhaft, und macht den Menschen charakterlos.

Anmerkung.

Wir haben zwey natürliche Triebe, die sich auf die Gesinnung andrer Menschen gegen uns beziehen, das Verlangen geachtet und geliebt zu werden. Die Neigung geachtet zu werden, ist stärker, als die Neigung, geliebt zu werden. Die Achtung geht auf unsern innern Werth; die Liebe aber nur auf den relativen

Werth für andere, für ihren Vortheil oder ihr Vergnügen. Achtung sichert uns mehr, als Liebe, gegen andere; sie steht auch mehr in unserer eignen Gewalt. Verachtung ist schmerzhafter als Haß. Jene kann allgemein seyn; diese nicht. Jene nimmt uns auch das Bewußtseyn unsers eignen Werthes. — Wenn wir geachtet seyn wollen: so müssen wir auch andere Menschen und die Menschheit überhaupt achten. Wollen wir geliebt seyn: so müssen wir Liebe gegen andere beweisen. Es giebt eine unmittelbare, uneigennützige, es giebt aber auch eine mittelbare und eigennützige Neigung zur Ehre und zum Geliebtwerden. Wer z. B. Nachruhm sucht, hat ein unmittelbares Streben nach Ehre; denn der Beyfall nach dem Tode hilft uns nichts. Wenn der Kaufmann um des Kredits willen für reich gehalten werden will: so will er zwar Ehre; allein er hat dabey einen andern Zweck. Ehrliebe hat das Urtheil anderer zum unmittelbaren Gegenstand; Ehrbegierde oder Ehrgeitz ist meist mittelbar. Wer Achtung für die Menschheit hegt, dem ist keines Menschen Urtheil ganz gleichgültig; sonst geht die Ehrliebe mehr auf das Urtheil seines Gleichen, als der Höhern und Niedern, mehr auf das Urtheil der Höhern, als der Niedern. Der Naturzweck dieser Neigung ist, daß wir bey unsern Handlungen nicht bloß eigenliebig verfahren, sondern das Urtheil anderer dabey in Anschlag bringen, und daß wir uns geneigt finden, uns nach einem allgemeinen Maasstabe zu beurtheilen. Der Ehrliebende handelt nach allgemeingeltenden Grundsätzen; der Tugendhafte nach allgemeingültigen. Dieser verbindet seine Pflicht mit der Ehre, indem er sich die allgemeingültigen Maximen als allgemeingeltend vorstellt, weil sie in der That allgemein gelten sollten. Ehre ist Güte der Handlungen in der Erscheinung.

Die Ehrliebe ist negativ, d. h. sie will nur kein Gegenstand der Verachtung seyn. Ihr Gegenstand ist Ehrbarkeit, d. i. die Würdigkeit, nicht verachtet zu werden.

Die Ehrbegierde ist positiv, sie fordert Achtung. Ehrliebe ohne Zeichen der Ehrbegierde ist Bescheidenheit; Verheelung seines Zwecks, Achtung zu verlangen. Die Ehrbegierde ist entweder Eitelkeit ein Bestreben nach Ehre in Ansehung dessen, was nicht zu unsrer Person gehört, oder wahre Ehrbegierde, wenn sie auf das gerichtet ist, was den Werth unserer Person ausmacht. Gleichgültigkeit in Ansehung der Ehre ist Niederträchtigkeit.

Die Ehrliebe unterstützt die Pflichten der Gerechtigkeit; denn man wird verachtet, wenn man schuldige Pflichten versäumt. Die Ehrbegierde ist den Aeusserungen der Güte gegen andere beförderlich; denn durch Erweisung derselben, besonders durch Großmuth, erwirbt man sich Ehre und Hochschätzung.

§. 525. c.

Sind aber iene Gesinnungen und Maximen (§. 525. b.) aus ächter moralischer Selbstschätzung entsprungen, oder auf dieselbe gepflanzt: so haben sie allerdings sittlichen Werth; sie sind aber auch alsdann nothwendigerweise mit allgemeinen Gesinnungen der Menschenschätzung, und mit andern aus ihnen unmittelbar entsprungenen Maximen verbunden, weil diese auf denselben sittlichen Gründen mit der Selbstschätzung beruht, und von ihr unzertrennlich ist. §. 461.

§. 526.

Grad der Reinheit.

Je unmittelbarer und reiner eine Handlung, oder ein ganzes Verhalten, das sich auf andere Menschen bezieht, aus der Vorstellung herfließt, daß sie ver-

vernünftige Wesen und selbstständige Zwecke sind; je weniger Einfluß andere natürliche Empfindungen und Neigungen darauf haben; je mehr es sich über alle Menschen als vernünftige Wesen verbreitet, und auf die ganze Bestimmung des Menschen bezieht; je richtiger es die niedern Zwecke (z. B. Vergnügen) dem höchsten (der Tugend), die zufälligen dem wesentlichen unterordnet; je genauer es endlich die Proportion zwischen den verschiedenen Menschenpflichten unter sich selbst, in Absicht auf ihre verschiedenen Zwecke und persönlichen Gegenstände, und wechselseitig zwischen den Menschenpflichten und Selbstpflichten beobachtet — desto ächter und reiner ist meine Menschenschätzung.

§. 527. a.

Verhältniß zu den Neigungen.

Durch die natürliche sympathetische Neigung und durch den großen Zusammenhang, worinn unser eignes Wohl mit dem Wohle der übrigen Menschen steht, hat die Natur uns die Erfüllung der Menschenpflichten für viele Fälle erleichtert. Denn

1) wenn wir den Menschen wohlthun, so werden sie geneigter, unser eignes Wohl zu befördern; Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit würkt dagegen zu unserm Nachtheil auf die Gesinnung der Menschen.

2) Wir setzen andere in den Stand, uns wohlzuthun, wenn wir sie als Mittel unsers Wohls erhalten, und ihre Vollkommenheit, so wie ihre Glückseligkeit, vermehren.

3) Unsre

3) Unsre Bemühung, wohl zu thun, die dadurch vermehrte eigne Thätigkeit, übt und erhöht unsre Kräfte, macht uns vollkommener und glücklicher.

Aristot. ad Nicomach. L. IX. C. 7.

Breyer's Progr. ein Wort zur Ehrenrettung des Grundsatzes der eignen Vollkommenheit, als ersten moralischen Gesetzes. Erlang. 1791.

4) Die Anschauung fremder Vollkommenheit, und unsrer eignen Würksamkeit als der Ursache, die sie hervorgebracht, vergnügt und beglückt uns.

5) Unsere eignen Rechte und Zwecke werden sicherer, wenn wir durch das eigene Beyspiel unseres gerechten und liebreichen Verhaltens die Gesinnungen der Menschenachtung und Liebe erhalten, ausbreiten und beleben.

§. 527. b.

Dessenungeachtet können sowohl die selbstischen (grober Eigennutz), als die geselligen Neigungen (z. B. Partheilichkeit für unsre Freunde; gutherzige Schwäche zum Nachtheil der Bildung andrer; Dankbarkeit gegen Einzelne, zum Nachtheil der Treue gegen eine ganze Gesellschaft), sie mögen nun instinktartig oder mit Reflexion und Anwendung unseres Verstandes würken, die Pflicht der Menschenschätzung öfters erschweren, und vornehmlich die rechte Bey- und Unterordnung der verschiedenen (materialen) Menschenpflichten verhindern.

§. 528.

§. 528.

Versündigungen an Menschen.

Man versündigt sich an andern Menschen

1) durch Ungerechtigkeit

a) durch Verläugnung oder Entweihung der Menschenwürde, unwürdige Beurtheilung und Behandlung der Menschheit, auch in seiner eignen Person.

b) durch Verletzung der wesentlichen menschlichen Kräfte und Rechte, oder durch Beleidigung der Menschheit.

c) durch Störung der Glückseligkeit, oder durch Beleidigung der Menschlichkeit, Unmenschlichkeit — aktive oder passive, d. i. zulassende, wo der andere ein Recht auf meine Kräfte und auf ihren Gebrauch zu seinen Endzwecken erlangt hatte, z. B. durch einen Vertrag — Unehrlichkeit, Untreue, Undankbarkeit.

2) durch Lieblosigkeit, Mangel an Güte

a) Vernachlässigte Erhöhung der Menschenwürde, auch in mir selbst.

b) Vernachlässigte Bildung der Menschheit, Erhöhung ihrer Kräfte.

c) Vernachlässigung menschlichen Wohls.

Z. B.

z. B. Unbilligkeit, Ungeselligkeit, Unbarmherzigkeit, Ungesellschaftlichkeit, Mangel an Patriotismus, an Weltbürgergeist.

3) durch fehlerhafte Proportion, Co. und Subordination

a) der Selbst- und Menschenpflichten, z. B. schwache Nachgiebigkeit von seinem Rechte, unmoralische Aufopferungen (denn die Pflichten gegen Gott können nicht collidiren, wie unten gezeigt wird.)

b) der Pflichten gegen verschiedene persönliche Objekte der Menschenpflichten, z. B. partheiische Güte.

c) der Pflichten, die sich auf verschiedene nicht persönliche Objekte der Menschenpflichten beziehen, z. B. auf die Vollkommenheit oder auf das Wohl des Menschen, und auf verschiedene Bestandtheile und Bedingungen von beyden, z. B. unzeitige Nachsicht gegen Fehler.

Dieser Mangel an Proportion wird durch Ableitung einer ieden Pflicht aus dem ächten Princip, welches zugleich die Gränzen und Verhältnisse derselben bestimmt, am sichersten vermieden; denn gewöhnlich ist er mehr die Folge einer unächten Gesinnung, als unrichtiger und mangelhafter Einsichten.

§. 529.

§. 529.

Quellen.

Die Quellen dieser Versündigungen (§. 528.) liegen

1) im Egoismus (§. 469. 2.) oder dem ausschliessenden Bewußtseyn von sich selbst, als einem sinnlichen Wesen; und in den Quellen dieser Gesinnung, nehmlich in dem Mangel an vernünftiger Selbstschätzung, die mit Menschenschätzung überhaupt verbunden ist. Der Egoist macht sich zum einzigen, oder zum letzten, oder zum vornehmsten Zweck aller Handlungen, dem er alles andere negativ und positiv subordinirt.

Aus der Quelle des Egoismus entspringen mehrere besondere egoistische Neigungen, vornehmlich: Rachsucht, ein Bestreben, seine Rechte über die Gränzen der Zweckmäßigkeit zu schützen; misgünstige Eifersucht, der Wunsch, vorzüglich glücklich zu seyn, Mißvergnügen an fremden Vollkommenheiten, die uns fehlen, und das Bestreben sie zu erniedrigen; Neid, der Wunsch allein glücklich zu seyn, Mißvergnügen über den Antheil, den andere an unsere Glückseligkeit haben; Undankbarkeit, Gleichgültigkeit oder Haß und Abneigung gegen unsere Wohlthäter; Schadenfreude, unmittelbares Vergnügen an dem Schaden anderer, Hochmuth, Haß, u. a. m.

2) in der Menge und Stärke der Neigungen, vorzüglich der selbstischen, aber auch

selbst der sympathetischen und geselligen; Stärke der Hindernisse.

8) in dem Mangel an Fertigkeit in der Vorstellung von andern Menschen und ihren Verhältnissen, woraus besonders unvorsätzliche Beleidigungen oder Lieblosigkeiten entspringen.

4) in Vorurtheilen von einer höchsten oder gar einzigen Selbstpflicht; daß jeder nur für sich sorgen müsse; jeder sich selbst der Nächste, Menschenpflicht nur ein Mittel der Selbstpflicht und ihr überall untergeordnet sey; daß man im Ganzen dadurch verliere u. dergl.

§. 530.

Entschuldigungen.

Man schützt bey Verletzung der Menschenpflichten überhaupt meistens die Selbstpflicht, auch wohl die Religionspflicht (z. B. die Pflicht, Gottlose im Nahmen Gottes zu bestrafen) vor; bey Ungerechtigkeiten die Pflicht der Liebe; bey Lieblosigkeiten die Gerechtigkeit gegen sich und andere; die Unwürdigkeit, den Undank, die Unempfänglichkeit der Menschen für das Gute; sein eignes Unvermögen; äussere Hindernisse; auch wohl das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung, die sich ja wohl der Menschen annehmen, Ungerechtigkeiten vergüten, und den Mangel an Menschenliebe ersetzen werde und solle. Man begnügt sich dabey mit einer würkungslosen Empfindung der Liebe und des Mitleids; mit thatlosen Bezeugungen der Theilnahme; mit mühelosen Gefälligkeiten und Diensten. Man beruft sich endlich

lich darauf, daß ja andere ihre Menschenpflicht gegen uns eben so wenig, oder noch weit weniger, erfüllen.

§. 531.

Sinnliche Folgen.

Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen Menschen, setzt uns in unsren eignen Augen herab, beraubt uns nicht nur der Zufriedenheit mit uns selbst, sondern auch der schätzbarsten Freuden des Wohlthuns und der Geselligkeit. Innerlich erzeugt diese Gesinnung quälende Gefühle und Leidenschaften des Hasses, des Neides, der Rachsucht und der nun schrankenlos würkenden, egoistischen Triebe, deren öftere Verletzung nun weit heftiger schmerzt. Aeusserlich wird der Ungerechte und Lieblose zu einem freudenlosen, hülflosen, einsamen Leben verdammt, und der wohlthätigen Folgen des menschlichen Zutrauens, der Achtung und Liebe im gleichen Verhältnisse beraubt, wie er sich selbst zum höchsten und einzigen Ziele aller seiner Bestrebungen macht.

Speciellere Ausführung der Menschenpflichten.

§. 532.

Erste Menschenpflicht.

Erhaltung der Menschenwürde.

§. 523. Num. 1. Erhalte die Würde der Menschheit. Jede Ungerechtigkeit gegen

mich selbst, ist Beleidigung der Menschenwürde, und in so fern Verletzung auch der Menschenpflicht; ich erniedrige die Menschheit in meiner eignen Person; ich lebe der Menschheit zur Schande. Die weitere Ausführung giebt die ganze Sittenlehre.

Besondere Vorschriften:

Hege, äussere, befördere, weder gegen das menschliche Geschlecht im Ganzen, noch gegen irgend einen einzelnen Menschen, auch gegen dich selbst nicht, absolute Verachtung oder absolutes Mißtrauen. Im Urtheile über Menschen, auch über solche Handlunderselben, die du für unvernünftig und unsittlich hältst, setze doch nie die Achtung für die Menschheit bey Seite. Verbreite keine Grundsätze, erdichte keine Fakta, worunter diese Achtung, oder das gute Vertrauen zur Menschheit überhaupt leiden könnte.

Vermeide den Gebrauch solcher Ausdrücke und Benennungen von Menschen, die eine absolute Verachtung derselben ausdrücken, z. B. nichtswürdige, schlechte Menschen, Canaille u. dergl.

Maaße dir nie an, über die moralische Gesinnung anderer zu richten, und sie iemanden abzusprechen; sondern urtheile nur über die Art, wie andere sittlich erscheinen, und über den äussern Werth ihrer Werth ihrer Handlungen in konkreto (in abstrakto muß das Urtheil streng seyn.)

Selbst mit dem Tadel würklicher Fehler und dem Misfallen daran, muß Wohlwollen und Achtung für die fehlerhaften Menschen und für die Menschheit verbunden seyn,

Wie

Wie den Menschen, so darf ich auch kein anderes vernünftiges Wesen, absolut hassen oder verachten. Der Teufel ist nur absolut hassens- und verachtungswerth, in so fern er als Ideal des Sittlichbösen gedacht wird — welche Idee aber mit der Voraussetzung der Vernunft, als einer Eigenschaft dieses Wesens, streitet.

Erniedrige die Menschheit nicht, durch Verläugnung deiner eignen Würde, durch Unsittlichkeit.

Menschheit, und ihr Edelstes, Vernunft — Recht — Pflicht — Religion, und was irgend damit zusammenhängt, sey nie der Gegenstand leichtsinnigen Spottes, oder unbehutsamen Bezweifelns oder Bestreitens.

Je näher, ie wesentlicher eine Sache oder ein Gedanke mit diesen Heiligthümern der Menschheit an sich, oder doch subiektiv in der Vorstellungsart der Menschen verbunden ist, desto sorgsamer muß — wer Menschen schätzt — iede Verletzung derselben meiden. Ruhige, weise Untersuchung, auch sogar Spott, wo er nur das Spottenswürdige trifft (welches die Umstände lehren), wird dadurch keinesweges von Unterredungen und Schriften ausgeschlossen.

Erniedrige, entweihe den Naturtrieb nicht, der zur Erhaltung des Menschengeschlechts bestimmt ist, zum bloßen Werkzeug sinnlicher Lust, wider seinen eigentlichen Zweck. S. unten von der Keuschheit §. 588. ff.

§. 533.

Zweyte und dritte Menschenpflicht.

Menschenerhaltung, Menschenschonung.

§. 522. Num. 2. 3. **Ehre die Menschen, durch Erhaltung und Schonung ihrer Kräfte und Rechte, beleidige keinen, indem du seine Kräfte und das Recht ihres eignen freyen Gebrauches störest.**

A. Diese Kräfte sind

1) Vermögen zu handlen

a) innere, wesentliche

α) die oberste Kraft, die Vernunft.

β) die untergeordneten Seelenkräfte, z. B. Einbildungskraft.

b) äussere, ausserwesentliche Werkzeuge und Obiekte der innern Thätigkeit; Werkzeuge, ihre Ideen zu realisiren.

2) Vermögen zu geniessen.

a) innere Bedingungen des Wohlseyns.

α) des vernünftigen.

β) des blos sinnlichen.

b) äussere Bedingungen, Gegenstände und Mittel des Genusses, Güter.

B) Die Rechte halten im Allgemeinen mit den Kräften und Vermögen gleichen Schritt, weil

se

sie auf den freyen Gebrauch und Erwerb derselben — auf Würksamkeit und auf Genuß — gehen.

Die Störung fremder Rechte heißt Beleidigung. Also — beleidige niemanden, weder heimlich, noch öffentlich. Die heimliche Beleidigung ist gefährlicher; sie zerstört noch mehr, als die öffentliche, das Zutrauen in der menschlichen Gesellschaft, und verräth eine grössere Niederträchtigkeit der Seele.

Diese Tafel läßt vorläufig die verschiedenen materialen Pflichten überschauen, die das allgemeine Gebot der Menschenerhaltung und Menschenschonung in sich faßt.

Der Begriff vom Rechte fordert noch eine eigne moralische Untersuchung.

Die Untersuchung der Rechte in die besondern und einzelnen Fälle ihrer Anwendung einzuleiten, ist das Geschäft des natürlichen Rechtslehrers. Die moralischen Gründe des Rechts überhaupt und die Pflichten, welche sich darauf beziehen, sind ein Gegenstand, den der Sittenlehrer nicht übergehen darf.

Man vergl. Hufeland über den Grundsatz des Natnrrechts.

Dessen Lehrsätze des Naturrechts.

E. F. Klein Freyheit und Eigenthum, abgehandelt in acht Gesprächen über die Beschlüsse der französischen Nationalversammlung. Berlin. 1790.

§. 534.

Menschliches Recht.

In der Metaphysik der Sitten (§. 304. 321. ff.) ist aus dem Begriffe des Rechtes erwiesen worden, daß iedes vernünftige Wesen im Allgemeinen (§. 326.) zu freyer Würksamkeit seiner Kräfte und zu Beförderung seiner eignen Zwecke verpflichtet, und also auch berechtiget ist. Dieß gilt also auch von dem Menschen.

§. 535.

Oberstes allgemeinstes Recht des Menschen.

Ich und ieder Mensch hat im Allgemeinen das Recht, seine Kräfte nach eignen Zwecken zu gebrauchen, d. h. äussere Freyheit; Gebrauch der Willkühr, des Vermögens nach selbsterkannten Gesetzen und selbst bestimmten Zwecken zu handlen. Denn ein Gesetz, das dieses im Allgemeinen untersagte, würde sich selbst, d. i. dem Begriffe und Zwecke eines Gesetzes widersprechen. Ein Gesetz ist Regel freyer Handlungen. Es setzt also freye Thätigkeit als Bedingung voraus, d. h. eine Einrichtung des Verhaltens, um selbstgewählte Zwecke zu befördern.

Bey einem willkührlichen Gesetze eines Oberen, z. B. eines Regenten, oder Gottes (Heteronomie) dessen Gesetzlichkeit von einem Obern abhängt, oder auch bey einem sinnlichen Naturgesetze, dem ich mich unterwerfe, muß doch ein Zweck vorausgesetzt werden, um deßwillen ich dasselbe befolgen will.

Bey

Bey einem innerlich nothwendigen Gesetze (Autonomie) bringt es schon der Begriff unmittelbar mit sich, daß es aus meinem freyen Willen entspringe, der das Vermögen willkührlicher Handlungen voraussetzt (S. Critik der praktischen Vernunft). Es kann also weder nach innern, noch nach äusseren Gesetzen im Allgemeinen unrecht seyn, seine Kräfte nach eignen Zwecken zu gebrauchen. Die Freyheit des Willens könnte nicht angewandt und gebraucht werden, wenn keine Freyheit der Handlungen vorhanden wäre.

§. 536.

Nächste Bestimmung.

Seine nächste und allgemeinste Bestimmung bekommt dieses Recht durch die Vereinigung mit demselben Rechte aller andern Menschen. Gebunden an einerley Gesetz, an die Vernunft, besitzen alle auch dasselbe Recht (natürliche Gleichheit menschlicher Rechte, eine Folge von der gleichen Verbindlichkeit, die zuletzt auf der nothwendigen Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst beruht), das ebenfalls auf der Vernunft und auf der damit verbundenen Würde einer Person beruht. Ich darf also mein Recht (das Recht des Einzelnen) zwar über alle vernunftlose Wesen ausdehnen, und sie als Werkzeuge, Mittel und Gegenstände meiner freyen Thätigkeit zu meinen persönlichen Zwecken uneingeschränkt *) gebrau-

*) Hier kann nur mein eigner Zweck und der Zweck eines andern vernünftigen Wesens selbst die Schranken ihres Gebrauches beliebig bestimmen; denn diese Dinge haben als

brauchen;" nicht aber eben so über die Menschen und die Vernunftwesen überhaupt.

Ich habe also überhaupt ein bestimmtes Recht, alles dasienige zu thun oder zu lassen, was meinem freyen Willen und meinem Zwecke gemäß ist, doch nur in so fern, als es die freye Würksamkeit anderer Menschen zur Beförderung ihrer Zwecke nicht einschränkt; Ich bin unabhängig von der freyen Willkühr andrer Menschen; andere sind aber auch unabhängig von der meinigen.

Ich habe aber kein bestimmtes Recht, der freyen Thätigkeit anderer Menschen Hindernisse in den Weg zu legen. Denn sonst würde die Allgemeinheit, durchgängige Bestimmtheit, Selbstständigkeit, Freyheit, Harmonie und absolute Nothwendigkeit — lauter Bedingungen einer moralischen Befugniß, d. h. eines eigentlichen Rechts — wegfallen. Vergl. §. 322.

§. 537. a.

Moralisch veräusserliche, unveräusserliche Rechte. *)

Die freye Würksamkeit, wozu ich und ieder andere Mensch das Recht haben, bezieht sich auf Zwecke,

als Sachen nur einen relativen Werth und keine innere Würde. So sind die Pflichten, die sich auf die Thiere beziehen, nur Pflichten in Bezug auf Zwecke vernünftiger Wesen, meiner selbst, anderer Menschen und der Gottheit.

*) Moralisch kann ein Recht unveräusserlich seyn, welches rechtlich veräusserlich ist, wenn es nehmlich

cke, die entweder wesentlich und nothwendig, oder nur zufällig sind.

Die wesentlichen Zwecke zu erhalten und zu befördern, ist nicht des Menschen eignem Belieben überlassen, sondern er ist sittlich dazu verbunden. Es gehört dahin

1) derjenige Hauptzweck, der aus der vernünftigen Natur des Menschen fließt, die Sittlichkeit, der Zweck der Menschheit.

2) der nothwendige Nebenzweck, der in der sinnlichen Natur des Menschen, in seinem menschlichen Begehrungsvermögen gegründet ist, die Glückseligkeit, der Zweck der Menschlichkeit.

Zufällige Zwecke sind einzelne Bestandtheile und Bedingungen der Glückseligkeit, Gegenstände der Befriedigung einzelner zufällig erzeugter Begierden und Neigungen; ingleichen einzelner Bedingungen oder Mittel, wodurch der Hauptzweck, die Sittlichkeit, befördert werden kann, welche in dieser Rücksicht allerdings auch Zwecke, aber nur zufällige sind, weil sich andere Mittel an ihre Stelle setzen lassen. Zu deren Erhaltung und Beförderung kann es keine strenge sittliche Verbindlichkeit geben.

Zu

lich nicht dem äussern vollkommnen Rechte, aber doch der innern Pflicht, als Selbstpflicht, widerstreitet, dasselbe zu veräussern. Im Naturrecht hat daher diese Eintheilung einen andern Sinn.

Zu diesen Zwecken giebt es nothwendige und zufällige Mittel; solche, ohne deren Gebrauch der Zweck schlechterdings nicht erreicht wird, und solche, deren Stelle ein anderes Mittel vertreten kann.

§. 537. b.

Zu dem Gebrauche der nothwendigen Mittel, die einen nothwendigen Zweck befördern, und ohne welche dieser nicht erreicht werden kann, bin ich streng verpflichtet, und mein Recht dazu ist moralisch unveräusserlich, d. h. es steht nicht in meinem Belieben, ob ich von diesem Rechte Gebrauch machen, ob ich diese freye Thätigkeit äussern will, oder nicht. S. Metaphysik der Sitten §. 289.

Was nur ein zufälliges Mittel zu einem zufälligen oder auch nothwendigen Zwecke, oder zwar ein nothwendiges Mittel, aber nur zu einem zufälligen und beliebigen Zwecke (z. B. einem bestimmten sinnlichen Vergnügen) ist; dazu habe ich und hat ieder Mensch ein moralisch veräusserliches Recht, dessen Gebrauche gänzlich zu entsagen, im Allgemeinen keiner strengen Verbindlichkeit widerstreitet. §. 292.

§. 538. a.

Absolut, relativ unveräusserlich.

Schlechterdings unveräusserlich kann nur das Wesen des Rechts selbst, oder das formale Recht seyn, d. i. das Recht nach meiner sittlichen Ueber-

Ueberzeugung zu handlen, in so fern sie vollkommene Pflichten gebietet.

Relativ unveräusserlich ist jedes andere Recht, in so fern es mit jenem zusammenhängt. Kann aber die Pflicht bestehen, ohne Behauptung desselben, fordert eine höhere oder die höchste formale Pflicht Aufopferung desselben: so wird es veräusserlich.

Jedes andre, ausser dem formalen Rechte, ist demnach relativ unveräusserlich, wenn keine Pflicht dasselbe einschränkt; zugleich aber auch relativ veräusserlich, wenn die höchste Pflicht seine Veräusserung fordert.

Dahin gehören

a) das Recht zu demjenigen, was zum Gebrauch des formalen Rechts nothwendig ist, in so fern es dasselbe ist, d. h. in so fern keine Pflicht, von der ich selbst überzeugt bin, die Aufopferung der Mittel und Bedingungen zu Erfüllung künftiger Pflichten fordert, z. B. mein Leben, meine äussere Freyheit. Wenn diese nur mit Verlust ihrer Würdigkeit erhalten werden könnten: so darf und soll ich sie aufopfern, z. B. für das Vaterland, für Freunde.

b) das Recht zu demjenigen, was zum Gebrauch des formalen Rechts dienen kann. Dieß darf ich nie für sinnlichen Vortheil, aber doch alsdann veräussern, wenn diese Veräusserung selbst ein Beweis meiner Sittlichkeit, und meiner Achtung für sittliche Vollkommenheit anderer seyn würde.

c) das

c) das Recht auf meine Glückseligkeit; dieses darf ich nie für eigene oder für zufällige Güter anderer Menschen aufopfern, aber für die Moralität allerdings.

§. 538. b.

Unveräusserlich sind die Rechte der Menschheit; veräusserlich alle die übrigen.

§. 539.

Grund der Zwangspflichten und Zwangsrechte; Vertheidigung.

In dem allgemeinen Rechte (§. 535.) des Menschen zu eigner freyen Thätigkeit ist nothwendigerweise schon begriffen das Recht, die Hindernisse dieser freyen Thätigkeit wegzuräumen. Wenn nun Ein Mensch (A) dem Andern (B) Hindernisse in den Weg legt, seine Kräfte nach eignen Gesetzen und zu eignen Zwecken zu gebrauchen: so hat der letztere (B) im Allgemeinen das Recht (§. 535.), diese Hindernisse zu entfernen. Ein bestimmtes Recht (§. 536.) hat er aber nur alsdann, wenn diese Hindernisse nicht selbst als Mittel zu betrachten waren, wodurch jener (A) die Hindernisse vereitlen wollte, die der andere (B) seiner persönlichen Freyheit entgegen gesetzt hatte. Denn das bestimmte Recht gilt nur für diejenigen Fälle, wo die Freyheit des Einen nicht mit der Freyheit des Andern streitet.

Der

Der Störer meiner Freyheit und des Gebrauchs meiner Rechte macht, daß ich von meinem Rechte gerade einen solchen Gebrauch machen muß, welcher den freyen (aber fremde Freyheit störenden) Gebrauch seiner Kräfte einschränkt.

Die nothwendige Bedingung, unter welcher ich mein Recht nur gebrauchen kann, d. i. die Vertheidigung, muß selbst im Allgemeinen Recht seyn.

Strenges Recht, oder das Recht zu zwingen ist also das moralische Vermögen (die Erlaubniß) eines Individuums, die Freyheit der andern so weit einzuschränken, als es zur Aufrechthaltung seiner eignen Freyheit nöthig ist.

Vergl. Klein Schreiben an Garve, über die Zwangs- und Gewissenspflichten. Berlin. 1789.

Moses Mendelssohn Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum. ebend. 1783.

Joh. Friedr. Zöllner über Moses Mendelssohn's Jerusalem. Berlin. 1783.

Pilati von der Würklichkeit des Rechts der Natur; übersetzt von Winning. 1767.

Sulzer's Versuch, einen festen Grundsatz zu finden ꝛc. 1755.

Hißmann's Betrachtungen über die Naturgesetze. Deutsches Museum. 1778.

Flatts

Flatt's Ideen zur Revision des Naturrechts, in seinen vermischten Versuchen. Leipzig. 1785.

Hufeland's oben angezeigte Schriften.

Genz oben genannter Aufsatz.

I. C. G. *Schaumann* diss. de principio iuris naturae. Halae. 1791.

Reinhold's Ehrenrettung des positiven Rechts; im Teutschen Merkur. 1791. November.

§. 540.

Zwang.

Physische Einschränkungen (wozu auch die psychologischen oder pathologischen gehören) der freyen Thätigkeit anderer Menschen heissen Zwang.

Im Allgemeinen habe ich das Recht, den andern zu zwingen, wenn ich nur durch Zwang mich von den Hindernissen befreyen kann, die ein anderer meiner freyen Thätigkeit in den Weg legt.

Bestimmt kommt es mir nur dann äusserlich zu, d. h. mein Zwang ist keine Beleidigung und Rechtsverletzung des andern, wenn der andere nicht vorher durch meinen Angriff auf seine Freyheit berechtiget war, mir selbst Zwang zuzufügen.

Ob ich aber in der Anwendung dieses Zwangs überhaupt recht handle d. h. ob es auch meinen innern

nern und den unvollkommnen äussern Pflichten entspreche, hängt noch von andern Bedingungen ab.

§. 541.

Pflicht zu zwingen.

Gerechtigkeit gegen mich selbst und Güte gegen andere machen es mir zur strengen Pflicht, den andern mit Zwang zu belegen, wenn dieser mich oder einen Dritten in dem Gebrauche meiner oder seiner unveräusserlichen Rechte (§. 537.) störet, z. B. durch Gewissenszwang, Einschränkung der Denkfreyheit, Angriffe auf mein Leben, Beraubung der Nothwendigkeiten des Lebens.

Eben diese machen es mir nur im Allgemeinen, also nur zur unvollkommenen Pflicht (§. 313.), der Störung meiner veräusserlichen Rechte oder der veräusserlichen Rechte eines Dritten Zwang entgegen zu stellen. Hier hängt die Verbindlichkeit von der Entscheidung ab, die die Collisionsregeln geben.

Das unveräusserliche Recht ist also vollkommen; das veräusserliche unvollkommen. §. 327.

Es ist im Allgemeinen erlaubt, von dem Gebrauche eines veräusserlichen Rechtes nachzugeben; aber nähere Bestimmungen der Pflicht können auch diese Erlaubniß einschränken.

Wenn die ungeahndete und zugelassene Kränkung meines auch nur veräusserlichen Rechtes, nach den Umständen, die Verletzung eines unveräusserlichen

chen Rechtes nach sich ziehen, wo das Nachgeben als Schwäche gemißbraucht würde; da ist der Zwang ebenfalls Pflicht, die ich mir selbst schuldig bin.

§. 542. a.

Recht zu zwingen.

Moralisch erlaubt (Rechtmäßig) ist der Zwang, den ich anwende, wenn und so fern er Pflicht ist; ausserdem nie. Moralisch darf ich nur dann zwingen, wenn ich soll. *)

§. 543. b.

Ist die Pflicht vollkommen und uneingeschränkt, so auch das Recht zu zwingen; ist sie dagegen unbestimmt und eingeschränkt: so ists auch das Zwangsrecht.

Ein Zwangsrecht, welches gegen das Zwangsrecht eines andern ausgeübt wird, heißt Nothrecht.

Anmerkung.

„Der Zwang ist nur erlaubt, wenn er physisch und moralisch möglich ist.“ Dieser richtige Satz ist gleichwohl unrichtiger Anwendungen fähig.

*) Zur äusserlichen Befugniß des Zwanges d. h. dazu, daß kein anderer berechtigt ist, meinem Zwange Gewalt entgegen zu setzen, (wovon im Naturrechte die Rede ist) wird keine Pflicht zu zwingen, sondern nur eine Pflicht erfordert, den Zwang nicht mit Gewalt zu verhindern.

fähig. Z. B. Man kann niemanden zwingen, einen Menschen zu lieben. Es geschieht aber eine Verwechselung der Begriffe von pathologischer Liebe, die in Gefühlen besteht, und von der praktischen, die aus Grundsätzen der Pflicht entspringt, wenn Hr. Eberhard (Sittenlehre der Vernunft. §. 90. Anm.) den sonst unläugbaren Satz: „Liebesdienste können nicht erzwungen werden" daher beweist, weil Liebe auf einem Urtheil des Verstandes beruht, dessen Erpressung physisch unmöglich ist. Denn die Gesinnung der Gerechtigkeit oder das Nichtdaseyn eines Hangs zu beleidigen, ist eben so wenig als Liebe ein physisch möglicher Gegenstand des Zwanges, und dennoch lassen sich die äussern Erweisungen der Gerechtigkeit erzwingen. Eben dieß läßt sich auch gegen den Eberhardischen Beweis erinnern, daß die Erpressung der Pflichten gegen sich selbst widersinnig wäre, weil sie voraussetzen würde, ich könnte jemanden zwingen sich selbst zu lieben. Auf den Beweis des Satzes: „Pflichten gegen Gott sind keine Zwangspflichten" (Sittenlehre §. 88. ff.) läßt sich dasselbe anwenden.

§. 544.

Der Zwang darf nie ohne Absicht, sondern er muß dieser und dem, auf meine Freyheit geschehenen, Angriffe gemäß seyn — sowohl in Absicht auf das Daseyn, als auf die Beschaffenheit und Größe desselben.

Zwang ohne Absicht, ist Beleidigung, Unrecht.

Zwang, der seiner Beschaffenheit nach der Absicht nicht entspricht, ist Unrecht, z. B. Zerstörung solcher Kräfte, Einschränkung solcher Handlungen, die mir nicht gewiß oder doch höchst wahrscheinlich schaden. Dieß ist wohl zuweilen der Fall bey Todesstrafen.

Zwang, der größer ist, als der Zweck es erfordert, ist Unrecht. Auch dieß spricht moralisch wider die Todesstrafen, wofern man nicht apodiktisch erweisen kann *), daß der gesellschaftliche Zweck ohne sie schlechterdings zerstört und aufgehoben würde.

Zwang, der nichts helfen, der mich nicht schützen, auch keine Wiedererstattung oder Ersatz bewürken kann, ist moralisches Unrecht.

Zwang, der ein größeres Uebel stiftet, als dasjenige, wogegen er angewendet wird — ist moralisch Unrecht.

Der Hauptzweck des Zwanges ist, das Unrecht zu verhüten, zu endigen, und Wiedererstattung, oder auch Ersatz zu bewürken; ein Nebenzweck dabey kann seyn: andere abzuschrecken von Beleidigungen. Dieser letztere Zweck darf aber allein keinen Zwang hervorbringen, der nicht schon als Gegenwehr für sich rechtmäßig ist; er darf allenfalls nur die Art des Zwangs modificiren. Es darf aber niemand bloß um deswillen, noch auch um deswillen mit härterm Zwang belegt (oder, wie man sich uneigentlich auszudrücken pflegt, härter bestraft) werden, damit nur auch andere von Beleidigungen abgeschreckt werden. Nur der gesellschaftliche Vertrag kann hier eine Abänderung machen, und zu Abschreckungsstrafen berechtigen.

§. 545.

*) Auf bloße Vermuthungen, auf zufällige Meynungen hin, sollte man doch keines Menschen Leben — aufopfern.

§. 545.

Subiektive Beurtheilung.

Die hier aufgestellte Regel für die Beurtheilung des Rechts und der Verbindlichkeit, iemanden zu zwingen, und der Größe dieses Zwanges, gehört lediglich für das innere Gericht, oder für die Ueberzeugung eines ieden Einzelnen, welcher den Zwang ausübt, und es ist an sich nicht nothwendig, daß man den Andern von der Rechtmäßigkeit und Verhältnißmäßigkeit seines Verfahrens überzeugen könne. Ich kann und darf aber (vertragsmäßig) diese Beurtheilung einem Dritten überlassen, und dieß geschieht, im Ganzen sehr zweckmäßig, in der bürgerlichen Gesellschaft. Nur in dieser allein, und sonst nirgends, hat der Begriff von einem äusserlichen Gericht (forum externum) theoretische Realität.

Diejenigen, welche das äussere Gericht weiter, nehmlich auf alles dasienige ausdehnen, was und so fern es auch andere ausser mir beurtheilen können, bauen das Zwangsrecht auf Pflichten desienigen, der den Zwang leiden soll. Aber diese Pflicht und die Ueberzeugung davon ist zum moralischen Rechte des Zwingenden nicht nothwendig. Um zu zwingen bedarf ich weder des zu Zwingenden, noch eines Dritten Ueberzeugung davon, daß der erstere eine Verbindlichkeit gegen mich habe. —

§. 546.

Wenn die Pflicht (der Zweck) wesentlich und nothwendig ist, worinn ich gestört werde, so ist der

Zwang der Gegenwehr schlechterdings nothwendig. Wenn diese Pflicht nur hypothetisch oder disiunktiv ist: so ists auch das Recht zu zwingen. Soweit die Pflicht reicht, so weit geht das Recht zu zwingen.

Man kann dieß, z. B. auf die Lehre von der väterlichen Gewalt anwenden. S. Dissertations sur l'autorité paternelle — par *Villaume*, *Daunon* et *Klein*. Berlin 1789.

v. Globig über die Gründe und Gränzen der väterlichen Gewalt. Dresden 1789.

§. 547.

Die Pflicht der Gerechtigkeit in Bezug auf die Rechte anderer Menschen (§. 533.) fordert demnach, ihrer zu schonen, d. h. den freyen Gebrauch ihrer Kräfte nicht einzuschränken, ausser in so fern diese Einschränkung zur Behauptung meiner eignen Rechte erforderlich ist. Die Pflicht der Güte fügt hinzu, daß diese meine Rechte wichtiger seyn müssen, als die des andern (Positive Billigkeit.). Diese Wichtigkeit ist nun (zwar subiektiv, aber) obiektiv darum nicht größer, weil es meine Rechte sind, sondern sie muß aus ihrer eignen Natur beurtheilt werden. Das Gegentheil davon wäre unsittlicher Egoismus.

§. 548.

Uebersicht der Rechte.

Die menschlichen Rechte sind

1) ihrem Grunde nach

a) in

a) in der menschlichen Natur überhaupt gegründet (nothwendige und allgemeine Rechte der Menschen), nehmlich:

Rechte der Menschheit (§. 537.), die sich auf wesentliche Kräfte und Zwecke der vernünftigen Natur des Menschen gründen; was nothwendig ist, um die höchste Bestimmung des Menschen zu erreichen; das Recht auf freye vernünftige Thätigkeit.

Rechte der Menschlichkeit (§. 537.), die sich auf wesentliche, bedingt nothwendige Einrichtungen der sinnlichen Natur des Menschen gründen; was zur Glückseligkeit des Menschen, zu seiner sinnlichen Bestimmung nothwendig ist; das Recht seine Glückseligkeit selbst und frey zu befördern.

Diese Rechte haben alle Menschen: die Pflicht, ihrer zu schonen, und sie nicht zu verletzen, ist allgemein.

b) in besondern, innern und äussern, Bestimmungen und Verhältnissen, (Kräften und Zwecken,) der Menschen, zufällige Rechte der Menschen.

α) Natürliche zufällige Rechte, die auf besondern ursprünglichen oder erlangten Kräften und Vermögen einzelner Menschen beruhen, aber keine freye Handlung einer Person als ihre Bedin-

gung voraussetzen; das Recht seine besondern Kräfte zu gebrauchen, seine besondern Neigungen zu befriedigen. Ursprüngliches Eigenthumsrecht.

β) Erworbene Rechte, die auf eigner freyer Thätigkeit beruhen.

Natürlich erworbenes Eigenthumsrecht auf alles das, was durch unsre Thätigkeit ein Theil unsrer Vollkommenheit, unsrer Kräfte, Mittel der Thätigkeit oder des Genusses geworden ist — inneres, auf die Kräfte, sofern sie durch eignen Fleiß cultivirt, verstärkt und vermehrt worden sind — äusseres, auf dasjenige an andern Dingen, was durch Cultur, durch Anwendung unserer Kräfte entstanden ist, auf ihre durch Fleiß hervorgebrachte brauchbare Beschaffenheit und Einrichtung. (Es ist ein totales, wenn der ganze Werth des Dinges gänzlich von unsrer Thätigkeit abhängt; ein partiales, wenn das Ding auch an sich, ohne unser Zuthun oder von fremdem Fleiße einen Werth hat).

Dieses Eigenthum (im weitläuftigen Sinne) besteht theils in Objekten, theils in Mitteln und Werkzeugen der Thätigkeit.

Vertragsrechte — Kräfte oder Anwendungen derselben, die man durch freywillige Uebertra-

tragung von einem andern bekommen und angenommen hat, zu Beförderung seiner eignen Zwecke, z. B. durch ein Geschenk, oder Versprechen. (Hier ist blos die Thätigkeit des Nehmens).

Gesellige Rechte (Gesellschaftliche in weiterer Bed.) — Rechte, die durch einen wechselseitigen Vertrag (Umtausch der Kräfte) entstanden (iemandes Rechte geworden) sind, auf den Gebrauch der Kräfte eines andern zu seinen Zwecken unter der Bedingung, seine eigne Kräfte für gewisse andere Zwecke des andern auf gewisse Art zu verwenden. Z. B. die Rechte, die aus der Verbindung zwischen Herrschaften und Dienstboten entstehn, wo ieder paciscirende Theil einen andern Zweck hat, und der andere diesen befördert.

Gesellschaftliche Rechte, die durch Vereinigung der Kräfte mehrerer Menschen zu Bewürkung eines gemeinschaftlichen Zwecks entstanden sind, z. B. durch einen Handelsvertrag.

Bürgerliche Rechte, die aus der Vereinigung mehrerer Menschen zu dem gemeinschaftlichen, fortwährenden Zwecke der gesellschaftlichen Sicherheit, Ruhe und Genügsamkeit des Lebens entstehen, z. B. das Eigenthumsrecht auf das Ererbte, es sey mit oder ohne Vermächtniß.

§. 549. a.

2) Was das Verhältniß der Rechte zu ihrem Grunde betrift, so sind sie

a) Ursprüngliche, die unmittelbar auf den letzten Gründen alles menschlichen Rechts beruhen. §. 535. 326.

b) Abgeleitete, die von andern Rechten, als von ihren Bedingungen, abhängen.

Die Ordnung, in welcher die bisher angegebenen Rechte einander begründen, ist folgende: 1) Rechte der Menschheit. 2) Rechte der Menschlichkeit; deren Gültigkeit davon abhängt, daß das sinnliche Begehrungsvermögen mit der Vernunft Ein Subiekt ausmacht, und daß ein Mensch seine Menschheitsrechte nicht ausüben könnte, ohne zugleich für seine Glückseligkeit auf eine freye Weise thätig seyn zu dürfen. 3) Zufällige natürliche Rechte. 4) Zufällige erworbene Rechte — ursprüngliches Eigenthumsrecht, Vertragsrecht, Gesellschaftsrecht, Recht des Bürgers, z. B. des Regenten. Der Gebrauch des folgenden Rechts setzt immer schon das vorige voraus, und ist nur eine nähere Modification und Anwendung desselben. So beruht, z. B. das Bürgerrecht auf den Bedingungen einer Gesellschaft, dieses auf dem Recht der Verträge u. s. f.

§. 549. b.

3) In Ansehung der Personen, die ein Recht besitzen, giebt es

a) Rech-

a) Rechte der Einzelnen.

b) Rechte einer Gesellschaft, z. B. Völkerrechte, welche wiederum entweder ursprüngliche (natürliche) Rechte, oder abgeleitete, also Vertragsrechte sind.

§. 550.

Rechte der Menschheit.

Das Gebot der Menschenerhaltung und Menschenschonung (§. 533.) führt zunächst auf das Gesetz:

(§. 548. Num. 1. a) Erhalte die Rechte der Menschheit iedem Menschen.

Jeder Mensch hat, als vernünftiges Wesen, ein unveräusserliches Recht, die wesentlichen Zwecke der Vernunft durch seine Kräfte zu verfolgen, d. i. vernünftig würksam zu seyn (§. 473.). Also

1) sein Leben zu erhalten. Tödte keinen Menschen, ausser in so fern die Vertheidigung deines eignen Lebens, oder eines Dritten, gegen den unrechtmäßigen (illegalen, wenn auch nicht immoralischen) Angriff des andern nur durch Tödtung dieses andern geschehen kann.

2) seinen Körper ganz und gesund, d. i. tauglich zur innern und äusseren Würksamkeit der Vernunft zu erhalten. §. 482.

Sey keinem Menschen daran hinderlich, z. B. durch aufgezwungene Berauschung.

3) die

3) die Nothwendigkeiten des Lebens (§. 483.) sich zuzueignen und zu sichern. Raube sie keinem Menschen, wenn du auch selbst daran Mangel littest *). Hindere keinen Menschen in dem Erwerb, der Erhaltung und Vertheidigung derselben.

4) seine Seelenkräfte frey zu gebrauchen und auszubilden (§. 485. 496. f.)

Sey keinem Menschen daran hinderlich; verhüte alles, was Freyheit selbst zu denken, und nach eigener Ueberzeugung zu handlen einschränkt; was eine zweckwidrige Bearbeitung, Uebung und Richtung der Erkenntniß, Gefühls- und Begehrungsvermögen veranlassen, und das mögliche Fortschreiten in vernünftiger Würksamkeit verhindern könnte. Stürze und erhalte keinen Menschen wissentlich in Unwissenheit, in Irrthum, in Fühllosigkeit und Geschmacklosigkeit, in Ungeschicklichkeit, Thorheit und Unsittlichkeit. Hieher gehört die negative Wahrhaftigkeit, in Absicht auf diejenigen Wahrheiten, die zu der geistigen Vollkommenheit des andern gehören, und deren Gegentheil — die Lüge, einen andern Menschen unvollkommner macht; also vorzüglich in Absicht auf Wahrheiten von allgemeinem Innhalt und Einfluß. Unter die unsittlichsten Lügen gehören schwache oder boshafte Schmeicheleyen.

Eigen-

*) Darf ich aber den Ueberfluß, oder das was dem andern nur zur Bequemlichkeit, zum Vergnügen dient, mir mit Gewalt zueignen, wenn es zur Erhaltung meines Lebens schlechterdings erfordert würde? Geht nicht mein Leben fremdem Vergnügen schlechterdings vor? — Aber hat der andre nicht das Recht, meinen Eingriff in sein Eigenthum abzuwehren?

Eigennutz, Herrschsucht, Ehrgeitz, Menschenfurcht sind die gewöhnlichen Quellen derselben.

Eine Unwahrheit (falsiloquium) ist Lüge (mendacium), d. h. eine Verletzung der Menschheit, wenn ich dabey gegen die Bedingung handele, unter welcher das Recht der Menschheit und der Zweck der menschlichen Gesellschaft bestehen kann. Dieß geschieht aber nur alsdann, wenn ich etwas, als in meinem Bewußtseyn vorhanden, durch Worte oder Handlungen bezeichne, und dabey ausdrücklich oder stillschweigend (praesumtiv) zu erkennen gebe, daß ich meine wahre Meinung und Gesinnung erkläre. Kann aber der andere präsumiren, daß ich meine wahre Gesinnung verhehlen will: so ist die Unwahrheit keine Lüge.

Gesetzt der andere hat kein Recht, die Wahrheit zu fordern, er will dieselbe, z. B. misbrauchen: so leidet zwar dieser, den ich belüge, kein Unrecht, aber ich verletze gleichwohl die Menschheit. Denn wenn dieß allgemein wäre, so würde die Wißbegierde der Menschen vereitelt, und die stillschweigende Uebereinkunft unter den Menschen, sich einander die Wahrheit zu sagen, würde gebrochen. Die Lüge tritt also dem Interesse bald eines einzelnen Menschen, bald der Menschheit überhaupt zu nahe.

Noth oder eine gute Absicht hebt die Niederträchtigkeit der Lügen an sich selbst nicht auf. Das, was man gewöhnlich eine erlaubte Nothlüge zu nennen pflegt, was aber eigentlich nicht Lüge, obgleich eine vorsätzliche Unwahrheit ist, findet nur da statt, wo die Erklärung einer Unwahrheit durch eine höhere Pflicht nothwendig ist, und weder das Recht

der Menschen noch der Menschheit verletzt z. B. gegen Wahnsinnige, Trunkene, wüthend Zornige, welche in diesem Zustande nicht als vernünftig freye Wesen zu behandlen sind, gegen ihre eignen vernünftigen Zwecke. Im besonnenen Zustande z. B. der Nüchternheit müssen sie selbst in diese Täuschung willigen können und sich nicht als verletzt ansehen.

Jakob über die Nothlüge und was derselben ähnlich ist. (im Philos. Journal für Moralität ꝛc. Jena. 1794. B. IV. St. 2.).

R. Z. Becker Beantwortung der Frage: kann irgend eine Art der Täuschung dem Volke zuträglich seyn? Leipz. 1781.

Fr. de Castilion Preisschrift über dieselbe Frage.

Prüfung der Castillonschen Preisschrift, von M. A. von Winterfeld. Berl. 1788. 8.

Vermeidung des Aegerniſſes (scandalum), d. h. solcher Handlungen, die nothwendigerweise schädliche Folgen für die Sittlichkeit anderer Menschen haben (scandalum datum), oder doch zufälligerweise haben können, und die ich hätte unterlassen können, ohne mein eigen Gewissen dadurch zu verletzen (scandalum acceptum). Verführung kann aber auch durch Grundsätze geschehen.

5) seinen Körper zu ſtärken und brauchbarer zu machen. §. 498.

Entziehe niemanden die Mittel dazu, noch die Freyheit, sie zu gebrauchen.

6) sich

6) sich die äussern Mittel zu diesen Absichten zu verschaffen und zu erhalten (§. 489. 499. ff.), iedoch ohne dadurch andere zu beeinträchtigen — nehmlich theils Werkzeuge der Thätigkeit, als Verstärkungsmittel der innern Kraft, was zur Bildung des Geistes und Körpers beyträgt, z. B. Verbindungen, Umgang mit andern Menschen — Verstärkungsmittel der äusseren Würksamkeit, z. B. durch Verträge, Errichtung von Gesellschaften u. d. gl. theils Obiekte der Thätigkeit — sich einen Würkungskreiß zu verschaffen, ihn zu erweitern, doch ohne widerrechtliche Einschränkung anderer.

Hindere, erschwere nicht die Verfolgung dieser Absichten, die Erlangung und den Gebrauch dieser Mittel und Werkzeuge der Vervollkommnung, sofern der andere nur deine Rechte nicht dabey kränkt.

Raube keinem Menschen seine äussere Freyheit (§. 489.); durch gewaltsame Beherrschung, oder listige Lenkung, daß er ein blosses Werkzeug eigennütziger Absichten werde, z. B. wenn man iemanden verführt, in eine Verbindung zu treten, worinn seine natürliche Freyheit ohne wichtige Zwecke für ihn selbst beschränkt wird.

§. 551.

Rechte der Menschlichkeit.

Num. 1. a. §. 548. Erhalte die allgemeinen Rechte der Menschlichkeit iedem Menschen.

Jeder

Jeder Mensch hat ein Recht, (§. 490. f. 505. ff. 537.) den andern wesentlichen Zweck seiner Natur, sofern sie sinnlich ist, nehmlich menschliche Glückseligkeit, zu suchen, zu erhalten, zu vermehren, zu vertheidigen — doch so, daß er andere darinn nicht störe.

Hindere keinen Menschen in dem freyen Gebrauche dieses Rechtes. Also

1) Raube niemanden die Zufriedenheit mit sich selbst, indem du ihn moralisch verschlimmerst, oder ihm das Bewußtseyn seiner Moralität raubest, ungegründete Gewissensvorwürfe erregst.

2) Störe niemanden in der freyen Befriedigung seiner Neigungen, wenn er nicht deine oder fremde Rechte dabey stört. Verletze keines Menschen Neigung positiv, wenn nicht deine höhere Selbstpflicht, oder die Pflicht gegen die Menschheit des andern (§. 551.) es nothwendig machen.

3) Schwäche keines Menschen Empfänglichkeit für erlaubten Genuß, z. B. durch Zerstörung seiner Organe, Schwächung des Körpers, Trübung der Gemüthsart, durch eine niederdrückende oder weichliche Erziehung und Behandlung.

4) Entziehe keinem Menschen die äussern Glücksgüter, ohne die er nicht glücklich seyn kann.

5) Stür-

5) Stürze niemanden in Irrthum, erhalte keinen gefliſſentlich in Unwiſſenheit, zum Nachtheil ſeiner ſubiektiven Zwecke. — Negative Wahrhaftigkeit in Abſicht auf dieienigen, beſonders einzelnen, Wahrheiten, die zu der Glückſeligkeit des andern gehören und darauf Einfluß haben, z. B. im Handel und Wandel.

6) Entziehe niemanden die ihm eignen Kräfte und Hülfsmittel, zu größerer Glückſeligkeit zu gelangen.

7) Beleidige niemand durch dein perſönliches Betragen, z. B. durch Grobheit, Geſchmackloſigkeit, Spottſucht, Eigenſinn.

8) Störe keinen Menſchen in den religiöſen Ueberzeugungen, auf welchen die Zufriedenheit mit ſeinem ganzen Zuſtande und ſeine Beruhigung im Leiden beruht.

§. 552.

Negative Menſchlichkeit.

Dieſe Pflichten der Menſchheit und Menſchlichkeit (§. 550. 551.) darf ich nicht übertreten, wenn auch der andere darein willigen ſollte. Denn moraliſch kann und darf er dazu nicht einſtimmen; er ſoll, z. B. ſich nicht in freywillige Sklaverey begeben, ſoll keinem Menſchen ein unbedingtes Recht über ſein Leben einräumen, ſoll dem Staate keine unnöthigen und willkührlichen Todesſtrafen verſtatten; als Menſch kann er nicht auf ſeine Glückſelig-

keit ohne moralisch nöthigende Gründe Verzicht leisten.

Die Gesinnung, welche diese Maximen befolgt, könnte den Nahmen der negativen Humanität und Menschlichkeit führen, ie nachdem sie sich entweder auf Rechte und unbedingt nothwendige Zwecke der Menschheit, oder auf Rechte und bedingt nothwendige Zwecke der Menschlichkeit negativ, d. h. nicht hindernd, bezieht.

§. 553.

Zufällige Rechte der Menschen.

§. 548. Num. 1. b. Verletze nicht die besondern Rechte der einzelnen Menschen, weder die ursprünglichen, noch die erworbenen.

Nicht die Ursprünglichen.

Hindere keinen Menschen in dem Gebrauche seiner besondern natürlichen Kräfte und Fähigkeiten, die seine Menschheit auszeichnen.

Störe keinen Menschen weder im Genusse desienigen Vergnügens, wofür er eine eigene Empfänglichkeit hat, noch in dem Erwerb von Hülfsmitteln des Wohlseyns, wozu ihm die Natur besondere Anlagen gegeben hat — sofern er nur weder dich, noch andere dadurch in dem Gebrauche ihrer Kräfte einschränkt.

Raube

Raube niemanden die äussern Mittel zu seiner Bildung und zu seinem Vergnügen, die das Schicksal ihm gab.

Hier findet also schon keine natürliche Gleichheit statt; es würde vielmehr der rechtlichen Gleichheit widerstreiten, diese natürliche Ungleichheit aufzuheben.

Beweis.

Jene Kräfte (Talente) sind zwar zur Würksamkeit der Vernunft, also zur Erreichung der höchsten Bestimmung des Menschen, nicht wesentlich nothwendig, aber doch förderlich. Diese Triebe und ihre Befriedigung sind zwar zur menschlichen Glückseligkeit überhaupt nicht unentbehrlich, aber doch zuträglich. Ein ieder Mensch hat doch im Allgemeinen die Verpflichtung, iene Fähigkeiten zu cultiviren, diese Anlagen zu benutzen, und von den Begünstigungen des Schicksals Gebrauch zu machen. Andere Pflichten verstatten ihm zwar, Ausnahmen davon zu machen; aber diese muß ich seinem eignen Gewissen überlassen und darf sie ihm nicht vorschreiben.

Einschränkung.

Kein Mensch kann ein besonderes Recht haben, das die allgemeinen und nothwendigen Rechte der Menschheit und Menschlichkeit (§. 551. f.) in seiner eignen, oder in der Person eines andern verletzte. Z. B. das Recht sich umzubringen, oder strenge Leibeigenschaft über andere.

§. 554.

Noch die Erworbenen.

§. 549. Num. 1. b. β. Das Recht.

Jeder hat das Recht, seine (innern und äussern) Kräfte frey zu gebrauchen und sie zu erhalten; mithin auch das Recht, sich durch eigne Thätigkeit neue Kräfte zu erwerben, die vorhandenen zu vermehren und zu erhöhen; die so erworbenen zu erhalten, zu beschützen und zu vertheidigen. Dieß Recht gründet sich auf die Selbstpflicht der eignen Vervollkommnung. (§. 493.)

Das Eigenthumsrecht ist also die moralische Möglichkeit (Erlaubniß), die Freyheit eines jeden andern von der Disposition über dasjenige zurück zu halten, was ich durch eine erlaubte (mit keinem Rechte eines andern streitende) Aeusserung meiner Selbstthätigkeit hervorgebracht, oder doch meiner Disposition unterworfen habe.

Dieses Recht hat keine andere Gränze, als die, daß der andere sich nur keine Eingriffe in fremdes Recht dabey erlaube. — Die angebliche Erwerbung fremdes Eigenthums heißt Usurpation und begründet durchaus kein Recht.

Zu diesem natürlich erworbenen Eigenthum gehören

1) innere, gebildete Fähigkeiten des Geistes.

2) erworbene Kräfte und Geschicklichkeiten des Leibes.

3) äussere

3) äussere Dinge und vortheilhafte Verhältnisse, welche zur Bildung der geistigen und leiblichen Kräfte, oder zur Beförderung seiner Zwecke (Würksamkeit und Genuß) dienlich sind, z. B. Vermögen, Freunde, Ehre. Das innere Eigenthum gehört seinem Besitzer ganz; das äussere, soweit es von Cultur, von Bearbeitung desselben durch seine Kräfte abhängt.

Die Pflicht. Entziehe niemanden den Gebrauch seines natürlich erworbenen Eigenthumsrechtes, ausser sofern er deine Thätigkeit stört, in deine Sphäre eindringt. Laß jeden die Früchte seiner Arbeit (seiner körperlichen und seiner Geisteswerke) *) genießen und gebrauchen.

*) Das Eigenthumsrecht an Geisteswerken — von R. Z. Becker. Frankf. 1789.

Im. Kant von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. Berliner Monatsschrift. May. 1785.

Ueber den Verlagsraub, oder Bemerkungen über des Hrn. D. Reimarus Vertheidigung des Nachdrucks — vom Verf. des Siegfrieds von Lindenberg (Müller in Itzehoe) 1791.

Ueber den Büchernachdruck. An den Hrn. J. G. Müller von Adolph Freyherrn Knigge. Hamburg. 1792. 8.

Ist der Staat nach reinen Grundsätzen des gesellschaftlichen Vertrags, und nach den gemeinen Grundsätzen des bürgerlichen Rechtes befugt, den Büchernachdruck zu verbieten? Gegen den Freyherrn von Knigge von M. J. G. Seidenstücker. Helmstädt. 1792. 8.

Maaße dir die Früchte fremden Fleißes nicht eigenmächtig zu deinem eignen, oder auch zu fremden Gebrauch und Genuß an; zerstöre, vermindere sie nicht. Ausserdem — gebrauchst du den andern nur als Mittel, wider seinen Zweck.

Da sowohl die Kraft zu erwerben, als auch der rechtmäßige freye Gebrauch dieser Kraft bey verschiedenen Menschen verschieden ist: so darf also auch das erworbene Eigenthum an Sachen oder Rechten ungleich seyn.

§. 555.

Ehrlichkeit.

Thätige Anerkennung fremden Eigenthums heißt Ehrlichkeit. Zur Unehrlichkeit gehört a) der Diebstahl, wenn man das Eigenthum des

Versuch einer einleuchtenden Darstellung des Eigenthums und der Eigenthumsrechte des Schriftstellers, des Verlegers und ihrer gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten. Von E. M. Gräff. Leipzig 1794. 8. (vergl. mit der Recens. dieses Buches in der Allg. Lit. Zeit. 1795. Num. 22. 23. 24.).

Was man für das Büchernachdrucken, oder für obrigkeitliche Begünstigungen desselben, oder für den Verkauf und Ankauf nachgedruckter Bücher sagt, das beruht alles entweder auf Principien, die alle Gerechtigkeit und Moralität schlechterdings aufheben und herabwürdigen, oder es gehört allenfalls in eine Politik oder Theodicee, worinnen sich alles — rechtfertigen läßt.

des andern, ohne seine Einwilligung sich heimlich zuwendet. Z. B. wenn einer den andern um seine rechtmäßig erworbene Ehre, Vermögen, Freundschaften, um die Früchte seiner (z. B. literärischen) Bemühungen oder um seine Geheimnisse (z. B. durch Brieferbrechung) bringt b) der Raub, wenn man seiner rechtmäßigen Vertheidigung Gewalt entgegensetzt. c) Betrug, wenn man die äusserliche Einwilligung des andern nur dadurch erhalten hat, daß man ungegründete Vorstellungen in ihm hervorbrachte.

§. 556.

Vertragsrechte.

Hat ein ieder Mensch überhaupt das Recht, seine Kräfte nach eignen Einsichten und zu eignen Zwecken zu gebrauchen, ohne sein eignes, unveräusserliches oder auch irgend ein Recht eines andern zu verletzen: so hat auch ieder das Recht:

einen Theil von dem Gebrauche seiner natürlichen und veräusserlichen (ausserwesentlichen, zur Menschheit und Menschlichkeit nicht schlechterdings gehörigen), sowohl ursprünglichen (§. 553.), als erworbenen (§. 554.) Rechte einem andern zu verstatten, und ieder andere hat das Recht, dasienige, was ihm iener von seinen veräusserlichen Rechten freywillig abtreten will, anzunehmen — eine Folge von der beyderseitigen Pflicht der Selbstvervollkommnung und Selbstbeglückung.

Eine solche freywillige und wechselseitige Uebereinkunft, Rechte abzutreten und anzunehmen, d. i.

ein Vertrag im moralischen Sinne — schränkt den Würkungskreiß der Freyheit des Einen oder sein Eigenthum in so fern ein, als sie das Eigenthum oder die Sphäre der freyen Würksamkeit des andern erweitert.

(Von den verschiedenen möglichen Arten und Bedingungen eines solchen Vertrags wird im Naturrechte gehandelt.)

§. 557.

Nur durch eine freywillige Entschliessung des andern hört dasjenige, was ihm auf diese Art verstattet worden, auf, sein zu seyn, d. h. etwas zu seyn, was er zu seinen Absichten gebrauchen darf, oder zur Würkungssphäre seiner Freyheit zu gehören.

Nur durch freywillige Annahme dessen, was der andere freywillig abtritt, wird etwas mein, was zuvor dem andern angehörte.

§. 558.

Versprechungen.

Auf das Recht der Verträge gründet sich das Recht der Versprechungen. Es sind Verträge, die sich auf die Zukunft beziehn. So weit die Einsicht in die Zukunft geht, so weit überhaupt Verträge rechtmäßig sind, so weit darf ich dem andern einen Theil von meinen veräusserlichen Rechten abtreten. Dieser hat nun auch das Recht, die ihm von einem

einem andern für die Zukunft abgetretenen veräusserlichen Rechte anzunehmen, d. h. Erwartungen darauf zu gründen. Diese Erwartungen gehören, in so fern sie auf den freyen Gebrauch seiner gesammten übrigen Rechte Einfluß haben können, zu seinem erworbenen Eigenthumsrechte (§. 555.), welches durch Aufhebung des Versprechens oder unterlassene Erfüllung desselben — in einem Falle, wo er auf Erfüllung desselben sicher rechnen konnte *) — verletzt würde.

§. 559.

Pflichten.

Daher fordert die Gerechtigkeit gegen die Menschen, daß

1) kein Mensch die Freyheit des andern einschränke, das, was er durch einen Vertrag besitzt (§. 556.), nach eigenen Zwecken zu gebrauchen, es zu erhalten und zu vertheidigen; daß man also weder sein unbedingt abgetretenes Recht, ohne freye Einwilligung des andern, ohne Ungerechtigkeit zurücknehmen könne, noch daß ein dritter sich dieses anmaßen dürfe. Der letztere würde unehrlich (§. 556.), der erstre aber treulos handlen.

*) Auf bloße Versprechungen, ohne Annahme derselben z. B. durch Bestimmung seiner Handlungen nach denselben, gründet sich gar kein Zwangsrecht. Aber ihre Nichterfüllung bleibt dennoch unmoralisch.

2) Daß man Versprechungen (§. 559.) halten d. h. die Erwartungen des andern erfüllen müsse, die man freywillig bey ihm erregt hat.

§. 560.

Treue.

Die Haltung der Verträge und die Erfüllung der Versprechungen (§. 560.) macht die Treue eines Menschen aus. Sie ist eine Folge und nähere Modification von der Ehrlichkeit (§. 556.), die durch Anwendung derselben auf Verträge entsteht.

Treue ist demnach Achtung für das Eigenthum anderer, so fern es sich auf freywillig erregte Erwartungen gründet.

Ein lügenhaftes Versprechen ist Betrug.

Ein wahrhaftes Versprechen, das man aber nachher doch nicht erfüllt, ist Untreue oder Treulosigkeit.

§. 561.

Folgerungen.

Unveräusserliche Rechte (§. 537.) können in so fern sie unveräusserlich sind, durch keinen Vertrag abgetreten werden.

Das absolut unveränderliche Recht niemahls; ein relativ unveräusserliches nur in so fern, als es eine

eine höhere Pflicht fordert, z. B. zur Vertheidigung der bürgerlichen Gesellschaft darf man das eigne Recht auf Erhaltung seines Lebens sich einschränken lassen.

Ich darf aber nicht freywillig der Sclav eines andern werden, d. h. die meisten meiner Handlungen der Willkühr eines andern unterwerfen; noch auf den Gebrauch aller Mittel zu meiner Geistesbildung und der Bildung des Charakters Verzicht thun. Ich darf mich z. B. nicht anheischig machen, etwas zu glauben, oder über etwas gar nicht zu denken.

Ueber das, was nicht mein ist, kann ich Niemanden durch einen Vertrag ein Recht geben, in so fern es nicht mein ist. So dürfte ich zwar, z. B. im Naturstande auch dem Räuber mein Versprechen halten; im Staate darf ich ihm aber kein Stillschweigen von seinem Angriffe oder Raube versprechen, noch das selbst eidlich Versprochene halten, weil ich sonst ein gesellschaftliches Recht, also ein früheres Versprechen (alles zu entdecken, was der öffentlichen Sicherheit wegen dem Staate bekannt werden muß), verletzen würde.

Sobald etwas, das ich versprochen habe, unveräusserlich wird, so darf ich das Versprechen nicht halten; ich bin aber dem andern zur baldigsten Anzeige und zum möglichen Ersatz verbunden.

Ich soll nichts versprechen, was ich nicht halten kann oder will; auch nicht im Scherz, wenn iener den Scherz nicht verstehen möchte.

Ich

Ich soll das Versprochene halten, wenn es mir auch beschwerlich würde, sobald der andere auch unter diesen Umständen darauf gerechnet haben kann.

Null und nichtig ist ein Vertrag oder ein Versprechen, das mit Unrecht erzwungen, von einem der Contrahenten durch Bosheit und Arglist erschlichen, oder ohne möglichen Vernunftgebrauch eingegangen worden ist; es müßte denn bey nachherigem Vernunftgebrauch eine stillschweigende oder ausdrückliche Genehmigung erfolgt seyn.

Ein Versprechen, auf dessen Erfüllung der andere auf keine Weise rechnen konnte (z. B. im Scherz, oder mit offenbarer Uebereilung) dennoch zu erfüllen, ist nicht Pflicht der Treue (Gerechtigkeit), sondern allenfalls der Güte.

§. 562.

Grade der Untreue.

Alles dieß gilt nicht nur von ausdrücklichen, sondern auch von präsumirten Versprechungen, d. i. von allen Handlungen und Aeusserungen, von welchen ich voraussetzen kann und soll, daß dadurch bey einem andern gewisse Erwartungen rege gemacht werden.

Die Unsittlichkeit der Untreue ist desto größer;

1) ie wichtiger der Gegenstand des Vertrags oder Versprechens für den andern;

2) ie

2) ie nöthiger die Sicherheit eines Vertrags für die Erhaltung der menschlichen Gesellschaft war;

3) ie absichtlicher und freyer ich den Vertrag eingieng, und das Versprechen that;

4) ie gewisser die Erwartungen waren, die ich dadurch bey dem andern erwecken wollte, oder wovon sich doch voraussehen ließ, daß ich sie würklich erwecken würde.

Nach diesem Maasstab läßt sich, z. B. die große Unsittlichkeit der Untreue gegen den Ehegatten, gegen den Staat, oder bey eidlichen Versprechungen und Aussagen beurtheilen. Zur Treue gehört auch das Verschweigen anvertrauter Geheimnisse.

Ein Eid (iuramentum) ist die Anrufung Gottes zum Zeugen, um seine Aussage oder sein Versprechen zu bestärken. Er involvirt eine größere Zuverläßigkeit, und erklärt die Absicht, Wahrheit zu sagen, auf das Nachdrücklichste, indem er theils von der Gesellschaft als die unzweifelhafteste Erklärungsart der Wahrheit betrachtet und mit der größten Zuversichtlichkeit angenommen wird, theils indem er an dasienige erinnert, was dem Versprechenden und dem Promissarius das Heiligste ist, an das Ideal der Heiligkeit und Macht, dessen Betrachtung und Vorstellung zur Erfüllung einer ieden Pflicht, also auch der Wahrhaftigkeit und Treue, einen vernünftigen Menschen am stärksten antreibt. — Auch der gemeine Schwur verstärkt die Verbindlichkeit, indem er doch stärkere Erwartungen der Wahrheit und Treue rege macht. Dieß gilt von einer ieden Versicherungsformel.

Die

Die sittlich verbindende Kraft des Eides hängt nicht von dem Glauben (oder Aberglauben) des Schwörenden an den Innhalt der Eidesformel z. B. an das Daseyn Gottes, an besondere Bestrafung des Meineides u. dergl. sondern davon ab, daß diese Art etwas zu versichern von den andern, oder von dem Staate als das zuverläßigste Kennzeichen der Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens angenommen, folglich im Falle des Meineides dieser gröber lädirt wird.

Ob der Eid politisch zuträglich und der subiektiven Moralität etwa nachtheilig seyn möge, ist eine Frage, von deren Beantwortung wenigstens die Verbindlichkeit, nicht falsch zu schwören, auf keine Weise abhängt.

M. vergl. Kants Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft. S. 240. Anm.

§. 563.

Auch die freywillige Aufhebung des Vertrags oder Versprechens (§. 558.) kann in manchen Fällen präsumirt werden. Diese Präsumtion setzt aber eine genaue Kenntniß der Sache, worauf es ankommt, und der andern Person, die dabey interessirt ist, voraus.

§. 564.

Wechselseitige Verträge oder Versprechungen.

Bedingte Versprechungen und Verträge gelten, so weit als die Bedingung statt findet, sie

sie mag nun ausdrücklich angegeben, oder von beyden Theilen präsumirt werden. Man darf kein abgetretenes Recht weiter ausdehnen, als es derjenige verstanden wissen will, der es abtritt.

Wenn ein Vertrag oder ein Versprechen, oder die Annahme desselben, vernünftigerweise gar nicht anders statt finden könnte, als unter einer gewissen Bedingung: so ist diese stillschweigend vorauszusetzen. Daraus läßt sich z. B. der Vertrag zwischen den Schriftsteller und seinem Verleger, diesem und dem Käufer, in Bezug auf den Nachdruck erklären.

Ist die Bedingung eine freye Handlung des andern Theiles, d. h. werden Rechte vertauscht, es sey für ietzt oder für die Zukunft, so nennt man dieß einen wechselseitigen Vertrag oder Versprechungen. Die Pflichten, welche sich darauf beziehn, sind dieselben, wie bey Verträgen und Versprechungen überhaupt, nur daß in diesem Falle auch die wissentliche Uebertretung von der einen Seite die Gültigkeit des Versprechens von der andern Seite aufhebt.

§. 565.

Die Pflicht der Treue in Absicht auf Verträge und Versprechungen erstreckt sich sowohl auf diejenigen, wodurch das natürliche äussere Eigenthum, als auf diejenigen, wodurch das innere Eigenthum, d. i. die freye Anwendung seiner Kräfte verändert wird. Man soll also

1) dem

1) dem andern dasjenige geben oder lassen, was und sofern man es ihm abgetreten oder versprochen hat; z. B. bey einer Schenkung, einem Kauf, Pacht, Miethe u. dergl.

2) dem andern diejenigen Dienste erweisen, zu deren Leistung man sich ihm anheischig gemacht hat. Z. B. durch den Vertrag zwischen Herrschaften und Dienstboten.

§. 566.

Unbilligkeit.

Eine Untreue, die sich auf stillschweigende und unbestimmte Verträge oder Versprechungen bezieht, ist eine positive Unbilligkeit oder Undankbarkeit. Auch hierdurch werden Erwartungen getäuscht, die man bey dem andern durch Annehmung eines Dienstes oder eines Geschenks von ihm, wiewohl nur auf ungewisse und unbestimmte Weise, erregt hatte; z. B. Pflichten gegen die Eltern, gegen Wohlthäter.

Ein treuer Mensch kann daher

1) ausser dem äussersten Nothfalle, unmöglich Geschenke oder Dienste annehmen, von denen er nach der Denkungsart des andern voraussetzen muß, daß ihre Annahme bey jenem die Erwartung von gewissen Gegendiensten rege machen werde, die er nicht leisten darf, kann oder will.

2) Er

2) Er sucht die Erwartungen des andern möglichst zu erfüllen, wenn sie auch erst in der Folge bey Veränderung seiner Umstände (wenn z. B. der Wohlthäter arm oder krank wird) näher bestimmt würden, so weit als es seine übrigen Pflichten nur verstatten. Angenommene Wohlthaten können es daher auch zur Pflicht der Gerechtigkeit machen, Verträge zu halten, die man ausserdem ohne Ungerechtigkeit verletzen dürfte.

Billig ist dasienige Recht, welches keine Befugniß giebt, den andern zu zwingen, z. B. mehr Lohn zu bezahlen, wenn der andere mehr gearbeitet hat, als ausgemacht war. Moralisch betrachtet ist das Billige gerecht; sind Unbilligkeit und Undankbarkeit der Ungerechtigkeit gleich. Im äussern Gericht muß aber auf ausdrückliche und bestimmte Verträge gesehen werden.

Es giebt eine Dankbarkeit des Herzens, aus Neigung und eine Dankbarkeit aus Pflicht. Diese entsteht durch Grundsätze, iene setzt voraus, daß man von der Wohlthätigkeit des andern gerührt ist.

Dankbarkeit aus Grundsätzen ist theils eine Pflicht der Gerechtigkeit, in so fern der Wohlthäter unbestimmte Erwartungen gehegt und auf irgend eine Art zu erkennen gegeben hat, die der Dankbare erfüllen soll, theils eine nähere Modifikation der Liebe gegen einzelne ganz uneigennützige Wohlthäter, theils auch eine Pflicht gegen die ganze menschliche Gesellschaft, weil dadurch Wohlthätigkeit und Geselligkeit befördert wird. Der Dankbare sieht nicht

blos auf die Größe des empfangenen Guten, sondern auch auf die Größe und Güte der Gesinnung, auf die Ueberwindung, die es den andern gekostet hat.

Vergl. Seneca de beneficiis.

§. 567.

Negative Geselligkeit.

Wer die Pflicht der Treue in Absicht auf wechselseitige Verträge oder Versprechungen (§. 565.) hält, der ist gesellig in negativem Verstande. (Von der positiven Geselligkeit vergl. m. §. 605.) Dieses gesellige Verhältniß oder eine Gesellschaft in weitläuftiger Bedeutung ist vorhanden, so bald die Menschen ihre innern und äussern Kräfte zu Beförderung ihrer persönlichen Zwecke wechselseitig anwenden.

Eine solche Gesellschaft ist vornehmlich die Freundschaft, deren negative Pflichten hieher gehören. Von den positiven Freundschaftspflichten wird unten (§. 605.) gehandelt.

Vergl. Ciceronis Laelius l. de amicitia.

Plutarchus de adulatoris et amici discrimine.

Traité de l'Amitié par M. de Sacy. Paris 1703.

§. 568.

§. 568.

Gesellschaft.

Die Menschen leben gesellschaftlich oder in einer Gesellschaft in engerer Bedeutung (societas), wenn sie absichtlich ihre Kräfte und wechselseitigen Dienste zu Einem gemeinschaftlichen Zwecke vereinigen, dieser Zweck mag übrigens vorübergehend oder fortwährend, einfach oder zusammengesetzt seyn.

Jedes Glied einer Gesellschaft schränkt seine natürliche Freyheit für den Zweck der gesellschaftlichen Verbindung ein. Das Resultat davon, welches nicht Einschränkung im Ganzen seyn darf, heißt gesellschaftliche Freyheit.

Anmerkungen.

1. Aristoteles nennt in seiner Politik auch die absichtslose Vereinigung, z. B. der Thiere, die er ζωα πολιτικα nennt, eine Gesellschaft. B. 1. Kap. 1.

2. Die Verbindung der Eltern mit ihren Kindern ist ursprünglich ganz und gar keine Gesellschaft, weil keine wechselseitigen Absichten und Versprechungen dabey statt finden, die sich auf einem gemeinschaftlichen Zweck bezögen. Nur von der Einen Seite wird hier eigentlich mit Absicht gehandelt.

§. 569.

Gesellschaftliche Treue.

Durch die Vereinigung der Menschen zu einer Gesellschaft werden von allen, bey allen Mitgliedern

gewisse Erwartungen rege gemacht, die sich auf den gemeinsamen Zweck der Gesellschaft beziehen. Einer ieden gesellschaftlichen Verbindung liegen gewisse wechselseitige Versprechungen und Verträge zum Grunde, deren sittliche Zulässigkeit nach den allgemeinen Regeln (§. 562.) erkannt und begränzt wird.

Gesellschaftliche Untreue ist Untreue gegen Mehrere, und daher größer, weil mehrere dadurch verletzt werden.

Die Pflicht eines treuen Gliedes einer Gesellschaft ist: alles zu unterlassen und zu thun, was nach dem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrage die übrigen Mitglieder von ihm erwarten können, daß er es zu dem Zweck der Gesellschaft unterlassen oder thun werde.

Wer die Vortheile der Gesellschaft wissentlich genießt, der erklärt sich eben dadurch stillschweigend für ein Mitglied derselben. Wer ohne freywillige Wahl diese Vortheile genossen hat, der ist in so fern nur zur Erweisung der geselligen Pflichten (§. 567.) der Billigkeit überhaupt verbunden.

Wenn die Gesellschaft etwas zum Besten des andern that, ohne daß dieser im Stand war, ausdrücklich einzuwilligen, und seine Einwilligung zu erkennen zu geben: so handelte sie nach einem präsumirten Consens, und erwirbt sich dadurch Rechte, und verpflichtet den Empfänger zur Dankbarkeit für ihren guten Willen, wiewohl nicht nothwendig dazu, ein Mitglied der Gesellschaft zu seyn, wenn Zeit, Alter, Einsicht, Kräfte u. s. w. es möglich machen.

Kinder,

Kinder, z. B. die in öffentlichen Anstalten wenigstens zum Theil auf Kosten des Staats erzogen worden, haben eine sittliche Verbindlichkeit gegen den Staat; eben so gegen ihre Eltern, Ernährer, Erzieher, für das, was sie ohne Wissen und Vertrag Gutes empfangen haben.

§. 570.

Bedingung einer moralischen Gesellschaft.

Ein gesellschaftlicher Vertrag darf also weder die Rechte der Menschheit und Menschlichkeit irgend eines Menschen (auch keines Gliedes der Gesellschaft), noch die zufälligen besondern Rechte einzelner Menschen, die ausser dieser Gesellschaft leben (wie z. B. eine Räubergesellschaft), noch auch die Rechte irgend einer andern Gesellschaft (wie z. B. solche geheime Gesellschaften, die den moralisch rechtmäßigen Zwecken und Veranstaltungen des Staates entgegen arbeiten) aufheben oder einschränken. Nur die zufälligen Rechte der einzelnen Menschen, die in dieser Gesellschaft leben (z. B. ihr zufälliges Eigenthum), dürfen eingeschränkt werden, in so fern es freywillig um des gemeinsamen Zwecks willen geschieht.

Vergl. Pythagoras, oder Betrachtungen über die geheime Welt- und Regierungskunst. Von Adam Weishaupt. Erster Band. Frankf. und Leipzig 1790. 8.

§. 571.

Bürgerliche Gesellschaft, Staat.

Eine Gesellschaft ist bürgerlich, ein Staat (ciuitas), sofern der wechselseitige Vertrag die Absicht hat, die Rechte der Menschheit geltend zu machen, d. i. die äussere Freyheit der Verbundenen unter sich gegen innere und äussere Angriffe durch vereinigte Gewalt zu schützen.

In folgenden Schriften wird der Staat vorzüglich von seiner moralischen Seite betrachtet:

Hobbes de ciue; Leuiathan.

Nic. Macchiavelli il principe. 1515. cura H. Conring. Helmstad. 1660. 4.

Examen du Prince de Machiavel par *Frederic II.* Roi de Prusse. Trois. Edit. à la Haye. 1741. 8.

Iohn Locke two treatises of Governement. Lond. 1690. 8.

Discours sur l'Origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes, par *Iean Jacques Rousseau.* Amsterd. 1755. Deutsch. Berlin 1756.

Rousseau du Contrat social. Amsterd. 1768.

Zusatz zu Rousseaus Gesellschaftsvertrag, von P. Ph. Gudin. Uebers. von D. Hübner 1792.

Moses Mendelssohn's Jerusalem. Berlin 1783. 8.

Lessings Ernst und Falk.

Christ.

Christ. Garve über die Verbindung der Moral mit der Politik, in dess. Philos. Anmerk. zu Cicero von den Pflichten.

G. H. von Berg Versuch über das Verhältniß der Moral zur Politik. 2 Theile. Heilbronn 1790. 1791.

Von Dalberg Verhältniß zwischen Moral und Staatskunst. 1786. Franz. von Eustach Graf v. Görz.

Schlosser über Hrn. Garvens Abhandl. der Frage: in wie fern es möglich sey, die Moral des Privatlebens bey der Regierung der Staaten zu beobachten, im Neuen Teutschen Museum. Mai und Jun. 1790.

(Jakobi) Etwas das Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Päbste, nebst Betrachtungen von einem Dritten. Berlin 1782. 8.

Tieftrunk über Staatskunst und Gesetzgebung. Berlin 1791.

Notions claires sur les Gouvernements (par *Mercier*), 2 Vol. Paris 1787.

Verschiedene Schriften und Aufsätze über die Französische Revolution, z. B. von Burke, Payne, Rehberg, Brandes, Garve, Mounier, Hufeland, Genz u. a.

Das natürliche Staatsrecht vom D. Theodor Schmalz. Königsberg 1794.

Prüfung der Alleinherrschaft nach moralischen Principien von J. B. Erhard. (Teutsch. Merkur 1793. Dezember).

Deſſ. Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution. Jena 1795. 8.

Beytrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die franzöſiſche Revolution. Erſter Theil. Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. 1793. 8.

§. 572.

Zweck des Staats.

Aeuſſere Freyheit überhaupt iſt derjenige Zuſtand, wo man ungehindert thun kann, was man will, wo man ſeine eigne Kräfte nach ſeinem eignen Zwecke gebrauchen kann.

Dieſe im Ganzen zu ſichern und zu vermehren, iſt Zweck des Staats. Alle Einrichtungen deſſelben (ſofern er moraliſch iſt), müſſen dahin abzielen, die Hinderniſſe dieſer allgemeinen Freyheit wegzuräumen; alſo zu verhindern

1) daß die perſönliche Freyheit eines ieden nicht geſtört werde durch Menſchen, die nicht zur Geſellſchaft gehören. Alle Mitglieder vereinigen ihre Macht, um die ganze Geſellſchaft und iedes Mitglied gegen äuſſere Angriffe zu ſchützen.

Die Vernichtung dieſer Hinderniſſe macht die äuſſere Sicherheit aus. (Darauf gründet ſich die Rechtmäßigkeit der Kriege, die zu Erhaltung und Sicherung der Rechte eines Volks geführt werden).

2) daß

2) daß die Glieder der Gesellschaft selbst einander im Gebrauche ihrer persönlichen Rechte und Kräfte nicht stören. Alle Mitglieder vereinigen ihre Macht, um nach gemeinschaftlichen Gesetzen, ieden Angriff eines Gliedes der Gesellschaft auf ein anderes abzuwehren.

In dem Gebrauch der äussern Freyheit eines ieden Mitglieds der Gesellschaft, der durch die Sicherung der allgemeinen Freyheit iedes Mitgliedes vermittelst allgemeiner Gesetze modificirt ist, oder in der systematischen Vereinigung des moralischen Gebrauchs aller persönlichen Rechte und Kräfte iedes einzelnen Bürgers mit der Freyheit aller übrigen, vermittelst gemeinschaftlicher und durch vereinte Macht unterstützter und exequirter Gesetze — besteht das Wesen der bürgerlichen Freyheit.

Bürgerliche Freyheit ist demnach die natürliche Freyheit unter denienigen Einschränkungen, ohne welche ein Staat und mit ihm der Zweck der natürlichen Freyheit selbst nicht bestehen kann.

Aeussere Sicherheit und bürgerliche Freyheit sind die wesentlichen Zwecke des Staats. Andere Zwecke können noch zufällig damit verbunden, müssen aber ienem Hauptzwecke untergeordnet werden.

Vergl. Kant's Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Berliner Monatsschrift. 1784. Novemb.

Kant über Aufklärung. Berl. Monatsschr. Dec. 1784.

Hufeland's Abhandlung: Was ist von einem Staate zu erwarten? und was soll er leisten? vor seiner Uebersetz. v. Mouniers Betrachtungen über die Staatsverfassungen. Jena 1791.

Anmerkung.

Bürgerliche Freyheit ist nicht zu verwechseln mit der politischen Freyheit. Letztere bedeutet den Antheil, den die Bürger an der Regierungsform haben. Diese politische Freyheit ist z. B. in so genannten Freystaaten, Demokratien und Republiken, und sie schränkt öfters die bürgerliche Freyheit ein. Diese letztere ist Zweck, iene ist nur Mittel. Die Eintheilung der Staaten in freye und nichtfreye ist unlogisch, weil es hier nur auf das Mehr oder Weniger ankommt. S. Eberhard's Vermischte Schriften. Th. 1. Abh. 1.

§. 573.

Moralische Gültigkeit eines Staats.

Wenn gleich die Regierungen durch keinen Vertrag, sondern grossentheils durch Gewaltthätigkeiten schlauer und starker Menschen entstanden sind, und wenn sie auch iezt noch zuweilen durch eben diese Ursachen von Seiten der Regenten, so wie anderer Seits durch Schwäche, durch das Vorurtheil von mittelbarem oder unmittelbarem göttlichen Ursprung, durch Gewohnheit und durch Uneinigkeit, Trägheit oder Gedankenlosigkeit der Beherrschten sich vornehmlich erhalten: so beruht doch die eigentliche Bürgerpflicht auf einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag der Bürger, sich gemeinschaftlichen Gesetzen zu unterwerfen, und die Lasten

so

so wie die Vortheile dieser Einrichtung mit einander zu theilen.

Jeder thut, aus Achtung für die Freyheit aller Bürger, also wegen der allgemeinen rechtlichen Gleichheit, auf einen Theil seiner natürlichen Freyheit Verzicht, um der Freyheit der übrigen Mitglieder willen, mit der Bedingung, daß die Einschränkung von der persönlichen Freyheit der übrigen Mitglieder zur Sicherung seiner eignen Freyheit diene.

Gewalt und List, Gewohnheit und Alterthum machen keinen Staat moralisch gültig, keine Regierung unverletzlich, und bringen keine Pflicht der Beherrschten gegen Menschen hervor, deren Herrschaft nur auf solchen Gründen beruht.

Dieß gilt von allen und ieden Regierungsformen.

§. 574.

Die bürgerliche Verfassung und der Vertrag, worauf sie beruht, ist ungültig und ohne Verbindlichkeit, wenn und sofern *) er mit den Rechten der Menschheit und Menschlichkeit, der Verbundenen oder Nichtverbundenen streitet, oder die Rechte der Menschen ausserhalb dem Staate (wie ein Raub-

*) Partielle moralische Mängel eines gesellschaftlichen Vertrags bringen auch nur Ungültigkeit eines Theils von dem Vertrage hervor. Die Verbindlichkeit des Ganzen, d. i. der übrigen Bedingungen wird dadurch nicht sogleich aufgehoben.

Raubstaat) angreift. Die besondern zufälligen Rechte einzelner Bürger können durch den gesellschaftlichen Vertrag wechselseitig eingeschränkt werden, nach der allgemeinen Regel des §. 570.

Keine Verfassung ist ganz unrechtmäßig, weil iede sich bestrebt, aber nur mehr oder weniger geschickt ist, ihren großen Zweck zu erreichen.

§. 575.

Wer ist Bürger:

Wer die Vortheile einer Staatsverfassung annimmt, der erklärt sich schon dadurch für einen Bürger, und unterwirft sich der Bürgerpflicht. Wollte er sich der letztern entziehen: so müßte er ienen Vortheilen entsagen, und sich entweder in eine andere bürgerliche Verfassung begeben, mit Uebernehmung neuer Bürgerpflichten, oder den Naturstand suchen. Allein für die genossenen Vortheile, die er dem Staate zu verdanken und nicht hinlänglich vergolten hat, wäre er dennoch der Gesellschaft einen angemessenen Ersatz schuldig, weil sie in diesen Erwartungen ihm iene Vortheile zufliessen ließ, und einen Theil ihrer Kräfte für ihn verwandte.

Nur selten dürfte auf diesen Ersatz ein Zwangsrecht des Staats statt finden, weil sich schwehrlich genau bestimmen läßt, wie viel einer dem Staate schuldig ist.

§. 576.

Regent, Tyrann, Despot.

Die ganze Gesellschaft macht den Staat aus. Die Rechte und das Wohl aller verbundenen Glieder, sind das Recht und das Wohl des Staates. In keinem würklichen Staate auf der Erde findet sich die Macht des Staates unter alle Theile und Mitglieder desselben gleich vertheilt; einer oder einige sind Regenten; andere werden von diesen regiert und sind Unterthanen. Der Ursprung dieser Einrichtung ist verschieden von ihrer Rechtmäßigkeit. Sie gründet sich zwar historisch mehrentheils auf Stärke und List der erstern, auf Schwäche und Thorheit der letztern; moralisch aber, lediglich auf die erkannte Zweckmäßigkeit eines solchen Verhältnisses und auf eine freye Einwilligung aller Verbundenen in dieselbe. Die würklichen Regenten sind also

1) moralisch ungültig, so fern sie die Unterthanen als ihr Eigenthum (als Sachen, nicht als Personen; als Mittel, nicht als Zwecke) betrachten und behandlen. Sie heissen dann

a) Tyrannen, in so fern sie die Herrschaft über freye Menschen sich selbst anmaaßen, ohne ausdrückliche oder stillschweigende Einwilligung der Gesellschaft. (Es giebt eine monarchische, eine Aristokratische und auch eine Volkstyranney und eben so viele Arten des Despotismus).

b) Despoten, in so fern sie nach Gesetzen herrschen, die lediglich aus ihrem eignen Willen, nicht aber aus dem Willen der Gesellschaft entsprungen sind, und nicht als aus diesem entsprungen vorgestellt werden können.

2) moralischgültig, in so fern sie weder als Tyrannen noch als Despoten zu betrachten sind, sondern sich selbst betrachten und handlen

a) als Bürger, d. h. als Glieder des Staats, die, was sie über ihr natürliches und erworbenes Eigenthum an Rechten besitzen, lediglich den übrigen Gliedern der Gesellschaft zu verdanken haben.

b) als Repräsentanten des Volks, d. h. als bevollmächtigte Vollzieher von dem Willen desselben und als solche Verwalter der Rechte, die allen übrigen Mitgliedern zukommen.

Bey der Beurtheilung, ob eine Regierung moralisch gültig oder ungültig ist, kommt es nicht an auf ihren historischen Ursprung, noch auf die Art, wie ein regierendes Haus zu diesem Vorzuge gelangt ist, sondern auf die Gesellschaft (das Volk), die entweder in die Regierung willigt, oder nicht willigt, und auf den Gebrauch oder Mißbrauch, den die Regenten von ihrer Gewalt machen, in so fern *) dieser

*) Die Einwilligung bleibt immer wesentliche Bedingung des Regentenrechts. Sonst würde ein Regent sein Volk zwingen dürfen, wider eignes Wollen, weil und wie der Beherrscher es meynte und wollte, glücklich zu werden.

dieser die Einwilligung des Volks oder das Gegentheil davon als Folge nach sich zieht.

Ein Regent, der Gesetze giebt, und sie auf eine solche Art exequirt, worein das Volk willigt (der kein Despot ist), ist eben darum auch kein Tyrann. Denn in eine nicht-despotische Regierung willigt das Volk natürlich ein.

Wenn ein Staat auch anfangs nicht moralisch rechtmäßig war, so kann er es allmählig werden, so wie er dem rechtlichen Zweck eines Staats entspricht.

Das Recht des Regenten ist mit dem Rechte des Staats nicht zu verwechseln.

§. 577.

Pflichten, die sich auf den Staat beziehen.

Bey den Pflichten, die den Staat angehen, unterscheidet man

1) die Pflichten der Bürger gegen die Gesellschaft der Mitbürger.

2) der Regenten gegen die Unterthanen.

3) der Unterthanen gegen die Regierung.

4) der Staaten gegen einzelne Menschen, und gegen andere Gesellschaften und Staaten ausser ihm

§. 578.

Treue gegen den Staat.

Bey einem so zusammengesetzten Vertrage, als derjenige ist, worauf die bürgerliche Gesellschaft beruht, dessen vollständigen Innhalt zu kennen, und auf alle vorkommende Fälle anzuwenden, die Einsicht vieler Mitglieder offenbar weit übersteigt, würde die Sicherheit seiner ersten Grundbedingungen leiden, und die Treue des Bürgers gegen den Staat verletzt werden, wenn iede (wenigstens scheinbar) eigenmächtige Einschränkung einzelner Rechte des einzelnen Bürgers diesen bestimmte, dem Regenten den Gehorsam aufzusagen, und Gewalt gegen ihn zu gebrauchen. Die Untreue eines einzelnen Gliedes — wenn es auch der Regent wäre — kann noch kein Recht geben, den ganzen Vertrag mit allen übrigen zu brechen. Sich als Einzelner den auch ungerechten Verfügungen des Regenten zu unterwerfen, ist alsdann, wenn nur kein Recht der Menschheit und Menschlichkeit verletzt wird, und wenn der Widerstand den wesentlichen Zweck des Staates zerstören, und ihn nicht auf andere Art wieder herstellen würde — Pflicht der Treue, zwar nicht unmittelbar gegen die Person des Regenten, aber doch gegen den Staat, dem an der ungehinderten Aufrechthaltung und Ausübung der Regentenrechte, um der Sicherheit der Menschenrechte willen, gelegen seyn muß.

Eben so hört aber auch umgekehrt die Verbindlichkeit des Regenten gegen den Staat dadurch nicht auf, daß eines oder etliche Glieder der Gesellschaft ihre Pflicht gegen ihn nicht erfüllen.

§. 579.

Zufällige Beweggründe dazu.

Zu der Verpflichtung der Treue, die man der Gesellschaft schuldig ist, kommen noch zwey Beweggründe der Selbstpflicht hinzu, sie zu verstärken; nehmlich: seine eignen persönlichen Zwecke zu sichern, wozu das Daseyn und das Ansehen einer Regierung erfordert wird, und sich der überwiegenden Gewalt der Gesellschaft, die ihr Zwangsrecht ausüben würde, nicht Preiß zu geben.

§. 580.

Einschränkungen.

1) Da aber alle Menschen, die ihre Vernunft gebrauchen können, von Natur frey und nur der Herrschaft ihrer eigenen Vernunft unterworfen sind: so kann und darf die ganze Gesellschaft mit ihrer Regierungsform, den Gesetzen und den Personen, welche sie administriren, eine Veränderung vornehmen, die ihren eignen besten Einsichten gemäß ist.

Wenn eine Minorität gegen diese Staatsveränderung ist: so gehört diese dann nicht zu den neu entstandenen Staate; allein ihre Menschen- und Eigenthumsrechte hören dadurch nicht auf. Sie dürfen also auch nicht gezwungen werden, der neuen Verfassung beyzutreten, wofern sie nicht selbst gegen die Neuverbündeten unrechtmäßige Gewalt gebrauchen.

Ihr Zwang, den sie ausüben, ist aber wenigstens gerecht, wenn sie dadurch die Haltung des ehemaligen, an sich nicht ungültigen, wenn auch für viele Bürger lästigen, Vertrags zu bewürken suchen.

2) Ja sie ist dazu verbunden (aus Pflicht der Vervollkommnung seiner selbst und anderer), wenn es ohne größere Gefahr größerer Uebel, vornehmlich der Anarchie, geschehen kann. Ein Volk begeht also keine Untreue gegen den Staat, (welcher aus dem Volk selbst *), nicht aber aus bestimmten Formen seiner Verbindung, oder gar aus dem Privatwillen des Regenten besteht), wenn es um solche Aenderungen seine Regenten bittet, (ius petitionis z. B. durch Landstände) darauf dringt, d. i. die Nothwendigkeit vorstellt und die Mittel zeigt und im Weigerungsfalle sie dazu nöthigt. Diese Nöthigung bewürkt eine Revolution.

3) Doch muß es dabey die Rechte der Menschheit und Menschlichkeit überall, und die persönlichen Eigenthumsrechte des oder der Regenten in so fern schonen, als es ihm möglich ist, ohne Angriffe darauf seine eigne Freyheit gegen Despotismus zu schützen und zu erhalten d. i. blos als Gegenwehr gegen unrechtmäßige Gewalt. (Dahin gehört Schonung für Leben und Freyheit und Glückseligkeit, für die Güter, die sich die

*) Das Volk bedeutet aber nicht den Pöbel, nicht einen gewissen (z. B. den dritten) Stand, sondern es begreift auch die Großen und Reichen, ja selbst den Regenten mit in sich.

die regierenden Personen oder ihre Vorfahren als Lohn erwiesener Dienste erworben haben u. d. gl.).

Anmerkung.

Burke (Appellation von dem Urtheile der neuen Whigs an die alten, über die Grundsätze der französischen Revolution. London. 1791.) läugnet (so wie es scheint, in der redlichsten Absicht und ohne auch nur im mindesten den Despotismus begünstigen zu wollen, sondern blos aus Mangel an genauer Kenntniß der obersten Sitten- und Rechtsprincipien) die hier behaupteten Rechte des Volks, und bestreitet sie mit hinreissender Beredsamkeit. — Allein er geht von keinen bestimmten Grundsätzen der Sittenlehre und des Rechts aus, er verwechselt Fragen der Politik und des Rechts, und benutzt die Darstellung des Misbrauchs von diesem Rechte, um das Recht selbst zu entkräften. Wenn man aber alle Kräfte binden und alle Rechte verwerfen wollte, die gemisbraucht werden können: so würde keine Kraft ungebunden und kein Recht in der Welt in Ehren bleiben.

Vergl. Hufeland's Abhandl. über die Abänderung einer Staatsverfassung, im Anh. zu der Uebers. v. Mouniers S. 207. ff.

Ueber die Moralität in den Staatsrevolutionen von F. Gentz im Anhange zu der Uebersetzung der Burkischen Betrachtungen über die französische Revolution. Th. II. S. 144. ff.

Antimacchiavel, oder über die Gränzen des bürgerlichen Gehorsams. Halle. 1794. 8.

§. 581.

Strenge Regentenpflicht.

Ein Tyrann und Despot (§. 576.) in moralischem Sinne ist überhaupt ieder Regent, der

sich ein Eigenthumsrecht über Menschen anmaßt, sie und das Ihrige blos als Mittel zu Beförderung seiner Privatzwecke zu gebrauchen, und der sich dadurch an der menschlichen Würde vergeht. Insbesondere ieder Regent (Regierung),

1) der wissentlich solche Gesetze giebt, die nicht aus dem Willen des Volks entspringen können.

2) der nicht die Rechte der Menschheit und Menschlichkeit auch an dem geringsten seiner Unterthanen respektirt, sondern dieselben verletzt, z. B. durch Versuche, die allgemeine Denkfreyheit, Gewissensfreyheit, Religionsfreyheit einzuschränken. (Vergl. Hufeland's Abhandl. über das Recht protestantischer Fürsten, unabänderliche Lehrvorschriften festzusetzen. Jena. 1788. 8. Von der Schädlichkeit des Religionszwanges. 1793. 8. Zurückforderung der Denkfreyheit von den Fürsten Europens. Heliopolis. —)

3) der die Gesellschaft seinen Privatzwecken (persönlichen Neigungen und Leidenschaften z. B. der Eroberungssucht),

4) oder einzelne Theile der Gesellschaft andern Theilen derselben eigenmächtig aufopfert, ohne mögliche Einwilligung des Ganzen.

5) der wissentlich die natürliche Freyheit (§. 572.) eines Einzelnen oder aller Unterthanen enger beschränkt, als es die bürgerliche Freyheit überhaupt erfordert.

6) der

6) der größere Zwangsmittel anwendet, als zu dem Zweck der innern Sicherheit gehören. Daher müssen z. B. die Criminalgesetze allmählig mit der steigenden Aufklärung und Cultur gelinder *), und die Kriege gegen menschliche Feinde auch menschlicher geführt werden.

7) der dem Volke alle Mittel zu rauben oder listigerweise zu entziehen sucht, die seine bürgerliche Freyheit gegen künftige Angriffe eines Regenten schützen können, z. B. durch Einschränkung der vertragsmäßigen Macht der Landstände.

Ein Regent, der alles dieß nicht thut, ist zwar nicht ungerecht und treulos gegen den Staat; aber darum noch kein Vater und Wohlthäter seines Volkes.

§. 582.

Pflicht der Unterthanen.

Unterthan ist an sich ieder den Gesetzen des Staats oder der Gesellschaft, worinn er lebt. Wenn und so fern nun das Recht, dergleichen Gesetze zu geben und würksam zu machen, gewissen Personen (Regenten) aufgetragen, oder auch nur stillschweigend verwilligt worden ist: dann und in so fern ist der Bürger Unterthan des oder der Regenten. Die schuldige Pflicht der Unterthanen gründet sich also auf den Vertrag mit der Gesellschaft,

*) Kaisers Carl des Fünften Hochnothpeinliche Halsgerichtsordnung war ein seiner Zeit würdiger Versuch, diesen Zweck zu bewürken.

schaft, und der Gesellschaft mit ihren regierenden Mitgliedern; sie geht so weit, als dieser Vertrag reicht, und als dieser moralische Gültigkeit hat.

Zunächst bezieht sich die Pflicht des Unterthanen auf die Gesellschaft, der er treu; dann auf ihr Gesetz, dem er gehorsam seyn soll; dann auf das Gesetz und die Zwangsmittel des Regenten, denen er sich um des Staats willen unterwerfen soll. Es ist eine Sklavenmoral, welche die Pflicht des Unterthanen unbedingt und unmittelbar auf den Regenten bezieht.

§. 583.

Ein Bürger sündigt gegen den Staat, er ist untreu gegen die Gesellschaft, so fern er sich mit Beybehaltung der Vortheile eines Staatsbürgers den erkannten Bedingungen nicht unterwirft, woran die Theilnahme an den Vortheilen des Staats gebunden ist. Dieß geschieht

1) durch Ungehorsam gegen die bürgerlichen Gesetze, wo sie der nothwendigen Pflicht (z. B. sein Leben, das Leben andrer zu erhalten, seine Vernunft zu gebrauchen, die Gottheit nach seiner Ueberzeugung zu verehren) nicht widerstreiten.

2) durch gänzlichen Mangel an äusserer Unterwerfung unter die richterlichen Aussprüche des Staats.

3) durch

3) durch Widersetzlichkeit gegen solche Zwangsmittel des Staats, wodurch die Rechte der Menschheit und Menschlichkeit nicht gekränkt werden.

4) durch gewaltsame oder heimliche Entziehung seiner vertragsmäßigen Dienste und anderer Beyträge zu den Bedürfnissen des Staats.

5) durch Unternehmungen wider die äussere Sicherheit des Staats überhaupt, durch Verrätherey.

6) durch geheime Anschläge und Verbindungen (status in statu), welche den erlaubten Zweck der bürgerlichen Gesellschaft ganz oder zum Theil verhindern.

7) durch Verletzung der persönlichen Würde des Regenten, als Regenten (crimen laesae maiestatis); durch Urtheile, welche zur Verachtung, zum Ungehorsam und zur Widersetzlichkeit verleiten, zum Nachtheil des Staates. — Denn ausserdem darf man den Regenten, wie ieden andern Menschen, beurtheilen, wenn die Klugheit es nur verstattet. Gänzliche Unterdrückung seines freyen Urtheils über Regenten, würde den Despotismus begünstigen, und pflegt eben daher auch nur von schwachen Regenten gefordert zu werden.

Ein Bürger, der alles dieß unterläßt, ist noch kein Patriot, er ist nur negativ treu und gerecht gegen den Staat; er erwirbt sich noch kein Verdienst um das Vaterland.

Vergl. Plato's Dialog: Kriton, oder von der Bürgerpflicht.

(Stuve) Ueber Aufruhr und aufrührische Schriften. Braunschweig. 1793. 8.

§. 584.

Gerechtigkeit der Staaten gegen einzelne Menschen und gegen andere Gesellschaften und Staaten.

Eine Gesellschaft, ein Staat und sein Regent hat auch natürliche Pflichten gegen die ganze menschliche Gesellschaft, gegen einzelne Menschen ausser dem Staate, gegen fremde Völker und Staaten. Keine Ungerechtigkeit, kein Eingriff in fremde Rechte einzelner Personen oder Verbindungen, kein Privilegium, das über Ungerechtigkeiten ertheilt wird, hört dadurch auf — Entehrung der Menschheit zu seyn, daß sie dem Interesse des Staats oder seines Regenten günstig sind. Ein Regent handelt ungerecht gegen das menschliche Geschlecht, wenn er die Macht des Staates zum ungerechten Zwang anderer Völker, Gesellschaften oder einzelner Menschen anwendet, gesetzt auch daß die Gesellschaft darein willigte, z. B. bey ungerechten Offensivkriegen; treulos, wenn er die ausdrücklichen oder stillschweigenden Verträge bricht, wodurch die natürlichen Rechte der Völker und ihre wechselseitigen Verbindlichkeiten näher bestimmt werden. Das Interesse des Staats macht keine Ungerechtigkeit gerecht; denn das Interesse der Menschheit ist und bleibt überall das höchste.

Das

Das Gleichgewicht von Europa, als ein Rechtsgrund von Eroberungen, Ländereintheilungen u. d. gl. gebraucht, ist eben so vernünftig und gerecht, als — die Idee von Gleichheit der Menschen, wenn sie zum Rechtsgrund gebraucht wird, um den Reichen ihr Vermögen und ihre Güter zu nehmen, und sie den Armen zuzutheilen.

Ein Volk und ein Staat kann auch Pflichten der Güte erfüllen, wenn es, z. B. andere Völker oder Individuen, ohne durch einen Vertrag sich dazu verbindlich gemacht zu haben, durch Anwendung seiner Macht gegen Angriffe eines Dritten in Schutz nimmt. Zu Erweisungen der Güte vermittelst der Staatskräfte, ist der Regent nur durch ausdrückliche Einwilligung des Staates berechtigt.

§. 585.

Ersatz, Wiedererstattung.

Jede begangene Ungerechtigkeit, Unredlichkeit, Treulosigkeit und iede einem andern zugefügte Beleidigung fordert, sobald sie anerkannt wird, Ersatz, so weit dieser nur irgend (physisch und moralisch) möglich ist. Ich muß ihn aber leisten können, ohne eine neue Ungerechtigkeit gegen andere Menschen, oder eine Verletzung des Rechts der Menschheit in meiner eignen Person zu begehen. Wenn ich ihn dann unterliesse: so würde ich die begangene Ungerechtigkeit fortsetzen. — Was dem Eigenthümer nicht ersetzt werden kann, das muß der Menschheit überhaupt ersetzt werden. Pflichten der Güte werden in diesem Falle schuldige Pflichten der Gerechtigkeit.

Diesen Ersatz ist man einzelnen Menschen, ganzen Gesellschaften und dem Staate — im strengsten Verstande schuldig. Nur gegen Sophistereyen eines schwachen und zweydeutigen Herzens kostet es Mühe, diese Forderung zu rechtfertigen, die dem Unbefangenen kein Bedenken erregt.

Vergl. *la Placette* de la Restitution. Genf. 1724.

Körner de restitutione et compensatione damni illati non temere urgenda. Lipf. 1780.

Wo keine Entschädigung möglich ist, da muß wenigstens durch Abbitte das Unrecht anerkannt werden.

§. 586.

Verbindung mit dem Materiale der strengen Selbstpflicht.

Die Erfüllung der schuldigen Menschenpflicht, schließt die Handlungen mit in sich, wodurch ich mich selbst und meine Kräfte zu erhalten suche. Denn ich bin schuldig, mich und die Kräfte zu erhalten, wodurch ich ein Mittel und Werkzeug fremder Erhaltung bin und werde.

§. 587.

Vierte Menschenpflicht.

Erhöhung der Menschenwürde.

§. 524. Num. 1. Erhöhe die Würde der Menschheit.

Jede

Jede Gesinnung, iede That, wodurch ich die Würde der Vernunft und Menschheit positiv anerkenne; alles, was ich für meine eigne (eines Menschen, eines vernünftigen Wesens) Bildung thue und aufopfere, ist Darlegung der Menschenwürde, ist ihre Verherrlichung; ich mache dadurch der Menschheit Ehre. Jede Vernachläßigung meiner selbst, iede Verletzung der positiven Selbstpflicht, ist Vernachläßigung der Menschheit.

Besondere Vorschriften.

Hege und äussere gegen das ganze menschliche Geschlecht und gegen ieden einzelnen Menschen so viel Achtung und Vertrauen, als möglich ist.

Befördere die Anerkenntniß der Menschenwürde durch Darlegung deines eignen moralischen Werthes in sittlichen Handlungen.

Menschheit, Vernunft, Sittlichkeit und Religion mache ehrwürdig allen Menschen.

Hindere, soviel an dir liegt, daß menschliche Charaktere und Handlungen nicht kund werden, welche die Menschheit entehren könnten; mache kund, was der Menschheit zur Ehre gereicht.

Ehre die Ordnung der Natur, wodurch Menschen ihr lebendiges Daseyn erhalten, indem du die darauf abzielenden Kräfte und Naturtriebe nicht nur nicht wider ihren Zweck, sondern auch der Würde der Menschheit vollkommen gemäß anwendest und behandelst.

Die

Die Pflichten, welche auf den Geschlechtstrieb Bezug haben, lassen sich zwar aus verschiedenen Verpflichtungsgründen ableiten und darnach classificiren; der reinste und eigenthümlichste darunter ist aber wohl derjenige, der auf Erhaltung (§. 532.) und Erhöhung der Menschenwürde beruht, weswegen auch hier die ganze Abhandlung darüber vorkommt, und die andern Verpflichtungsgründe damit verbunden werden.

Pflichten die sich auf den Geschlechtstrieb beziehen.

§. 588.

Geschlechtstrieb, Zeugungskräfte.

Die Geschlechterneigung ist eine animalische Begierde nach dem Genuß der Person (persönlichen Objekte, des Leibes) eines andern Menschen verschiedenen Geschlechts, wobey an sich die Person blos als Sache, als Werkzeug und Mittel betrachtet wird.

Die Zeugungskräfte haben einen thierisch — menschlichen Naturzweck. Der Zweck der Thierheit ist Erhaltung der Art. Dieser wird durch den Zweck der Menschheit so modificirt, daß durch Beförderung desselben die Würde der menschlichen Person erhalten, nicht erniedrigt werden soll.

Die Befriedigung jenes Triebes und die Aeusserung dieser Kräfte hat aber noch andre Beziehungen auf andere Triebe und Kräfte, die dadurch mehr oder

oder weniger begünstigt, oder verletzt, oder verschont werden.

Daraus entspringen viele und mannigfaltige sittliche Verhältnisse, deren iedes bey Befriedigung dieses Triebes und bey dem Gebrauche dieser Kräfte in Betrachtung gezogen zu werden verdient. Wir wollen erst die allgemeinen moralischen Gesichtspunkte angeben, um sodann die besondern Pflichten daraus zu beurtheilen.

M. vergl. Peschecks Versuch über die Ausartung des Begattungstriebes unter den Menschen. Ein Beytrag zur Sittenlehre und Erziehungskunde. Breslau 1790. 8.

Bauer über die Mittel, dem Geschlechtstriebe eine unschädliche Richtung zu geben. Leipzig 1791. 8.

Faust, wie der Geschlechtstrieb in Ordnung zu bringen, und wie die Menschen besser und glücklicher zu machen. 1791.

§. 588. b.

Allgemeine Gesichtspunkte.

1) Es ist Erniedrigung der Menschheit, eine Person (einen Menschen, in Absicht auf seine Zeugungskräfte), die selbstständiger Zweck ist, als bloßes Mittel für einen sinnlichen Zweck, zu Stillung einer thierischen Begierde zu gebrauchen.

Regie-

Regierungen vergehen sich daher an der Würde der Menschheit, wenn sie Bordelle privilegiren. Der Zweck heiligt das Mittel durchaus nicht.

2) Es ist Erniedrigung der Menschheit, eine Naturanstalt, deren Bestimmung die Erhaltung der Menschheit, also Beförderung des Daseyns von einem selbstständigen Zwecke ist, als ein bloßes Mittel zu Beförderung eines zufälligen Zweckes, der Sinnenlust, zu betrachten und zu behandlen.

3) Es ist also (Num. 2.) Erniedrigung der Menschheit, die Ordnung der Natur zu zerstören, wodurch Menschen ihr lebendiges Daseyn erhalten.

4) Es ist also auch (Num. 1.) Erniedrigung der Menschheit, sich oder eine andere Person (seine oder ihre Zeugungskräfte und Glieder) um des bloßen thierischen Sinnengenusses willen, zu gebrauchen, gebrauchen zu lassen, oder zu diesem Gebrauche anzuwenden.

5) Es ist Vernachlässigung der Menschheit und ihres Interesse, jene Naturzwecke auch nur nicht absichtlich zu befördern, bey dem Besitze und sowohl physisch, als sittlich möglichen Gebrauche der Kräfte, die dazu bestimmt sind.

6) Es ist lieblos gegen die Menschheit gehandelt, wenn man verhindert, daß Menschen zum Leben kommen, und dennoch die sinnlichen

lichen Vergnügungen genießt, womit die Natur die Erzeugung derselben weislich verknüpft hat.

7) Es ist Ungerechtigkeit gegen andere Menschen, andere Personen als Werkzeuge seiner Sinnenlust zu gebrauchen, wider ihre vernünftigen und sinnlichen Zwecke.

8) Es ist Lieblosigkeit gegen andere Menschen, diese Verbindung für sie, für ihre vernünftigen und sinnlichen Zwecke, nicht so vortheilhaft und beglückend zu machen, als es ohne Verletzung der Menschheit möglich wäre.

9) Es ist Ungerechtigkeit gegen sich selbst, wenn man durch Befriedigung dieses Triebes sein eigenes Wesen, seine Vollkommenheit oder Glückseligkeit zerstört.

10) Es ist Lieblosigkeit gegen sich selbst, wenn man seine Vollkommenheit und Glückseligkeit nicht durch den zweckmäßigsten Gebrauch dieser Kräfte so sehr zu befördern sucht, als es ohne Entehrung der Menschheit und ohne Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen andere Menschen geschehen kann.

Die meisten Moralisten nehmen, wenn sie der Geschlechtsneigung ihre moralische Bestimmung und Gränzen anweisen, nur auf die äussere Schädlichkeit ihrer Befriedigung, auf Zerrüttung des Körpers und des gemeinen Wesens Rücksicht. Wenn also nur dieser Schaden verhütet werden könnte, so dürfte man auf alle mögliche Art diese Neigung befriedigen;

in

in der Handlung selbst wäre nichts, was die Menschheit erniedrigen könnte. Es giebt aber offenbar noch mehrere Beziehungen auf Moralität, die eine Geschlechtshandlung haben kann. Unter diesen sind zweye ihr ganz eigenthümlich, nehmlich die Beziehung auf eine Person, die (dem Leibe nach) zum bloßen Werkzeug der Wollust erniedrigt werden kann, und auf Kräfte, die einen höhern Naturzweck haben, der die Menschheit unmittelbar interessirt, nehmlich die Fortdauer der menschlichen Gattung. Der Mensch ist Person, und kann also vernünftigerweise nicht zugleich als bloße Sache angesehen werden; er kann über sich, über seinen Leib und namentlich über seine Geschlechtsglieder nicht nach eigner Willkühr disponiren, und sie zum bloßen Object der Begierde machen. Er darf den Naturzweck, den er nicht wie das Thier blindlings befördert, sondern durch Vernunft zu seinem eignen vernünftigen Zweck machen kann, nicht vernachläßigen, oder ihm entgegenarbeiten, um eines blos sinnlichen Zweckes willen. Der Zweck der Thierheit muß dem Zwecke der Menschheit untergeordnet werden.

§. 589.

Folgerungen.

Es ist also Verachtung der Menschheit, wenn man

1) die Zeugungskraft in sich selbst, oder in andern zerstört und schwacht, wenn es auch übrigens zur Vermehrung seiner eignen Vollkommenheit und Glückseligkeit dienen könnte:

a) durch

a) durch unmittelbare Zerstörung der Organe.

b) durch unnatürlichen Gebrauch derselben, z. B. Onanie, Päderastie, Bestialität. (Ihre Verwerflichkeit erhellt aus ihrer Natur, auch ohne auf die schädlichen Folgen für sich und andere zu sehen).

c) Durch unmäßigen, ausschweifenden, obgleich der Art nach natürlichen Gebrauch.

2) den Fortpflanzungstrieb zweckmäßig äussern könnte, ihn aber aus niedrigen Absichten unterdrückt, z. B. aus Liebe zu einer üppigen Lebensart.

3) ihn absichtlich so befriedigt, daß nur das Vergnügen der Wollust genossen, die Fortpflanzung des Geschlechts aber verhindert werde.

Man kann es sich zwar im allgemeinen (d. h. ohne auf andere sittliche Verhältnisse, die dabey eintreten, zu sehen) als erlaubt gedenken, den Zeugungstrieb bey einem relativen Uebermaaß der Kräfte, auch um seiner selbstwillen zu befriedigen, ohne dadurch seinen Naturzweck zu behindern; wenn nehmlich dieser Zweck schlechterdings nicht, oder nur mit Verletzung moralisch höherer Zwecke, befördert, und der Trieb selbst nicht ohne Verletzung höherer Pflichten unterdrückt werden könnte; *) aber wider den Zweck darf es nie

*) Ob und wenn dieß der Fall seyn könne? ist an sich eine medicinische Frage, die aber auf die Legalität Bezug hat. M. vergl. darüber: Der Beyschlaf. Eine physiologisch-

nie geschehen; die Kräfte sollen durchaus nicht für den Zweck verlohren gehen.

4) die Würkungen von der geäusserten Zeugungskraft wieder zerstört, wegen zufälliger Unannehmlichkeiten, um sich z. B. der beschwerlichen Erziehung zu entledigen.

5) diesen Trieb anders, als unter solchen Umständen und Verhältnissen befriedigt, die der Erhaltung des menschlichen Geschlechts, seiner Bildung und seinem Wohl am angemessensten sind.

6) wenn man diesen Trieb bey sich und andern zweckwidrig reizt.

Auf das Bewußtseyn der Unwürdigkeit unkeuscher Handlungen und ihres Kontrasts mit der menschlichen Würde, gründet sich die natürliche Schamhaftigkeit. Positive Einrichtungen und Meynungen können zwar dieß Gefühl zweckmäßig verstärken; allein diese haben ihren Ursprung selbst der natürlichen Schamhaftigkeit zu verdanken. Schamlose Befriedigung dieses Triebes erregt einen moralischen Ekel.

§. 590.

Keuschheit.

Die Gesinnung eines Menschen, der die Ordnung der Natur in Erhaltung des menschlichen Geschlechts

sche, historische und philosophische Darstellung. Berlin 1794. Erster Theil. Achter und neunter Abschnitt.

schlechts ehrt und seiner Lage gemäß befolgt, oder sittliche Hochschätzung und Heilighaltung der Ehe, heißt Keuschheit. Sie ist thätige Achtung für den Zweck der menschlichen Zeugungskräfte. Selbstpflicht und Menschenpflicht legen uns auch in andern Rücksichten dieselben Verbindlichkeiten auf, die aus der Achtung für die Menschheit in der Person der Nachwelt und für diejenige Natureinrichtung entspringen, wodurch die Erhaltung des menschlichen Geschlechts gesichert wird. Dieser Beweggrund ist aber der reinste, der am wenigsten den Verdacht erwecken kann, lediglich aus natürlicher Selbstliebe herzukommen, der auf die genauesten Bestimmungen des ganzen Umfangs dieser Pflichten führt, und dem Mißbrauch und der sophistischen Verdrehung weniger ausgesetzt ist, als andere.

Das Edle dieses Beweggrundes liegt darinn, daß er sich theils auf die Würde der Menschheit unmittelbar bezieht, theils auch unmittelbar auf die Nachwelt geht, die uns sinnlich weniger afficirt, als die jetzt lebenden Menschen. Er hat eine größere Ausdehnung auf mehrere Fälle, wie z. B. auf den, da jemand glaubt, daß Onanie in gewissem Grade seiner Konstitution nicht schaden werde.

§. 591.

Ehe, ehelicher Vertrag.

Jede Vereinigung von Personen beyderley Geschlechts zu gemeinschaftlicher Befriedigung des Geschlechtstriebes setzt einen Vertrag (Eheverlöbniß, sponsalia) voraus, der den allgemeinen Grund-

sätzen über gesellschaftliche Verträge (§. 568. ff.) gemäß geschlossen und beobachtet werden muß. Es darf demnach weder Gewalt noch List dabey angewandt, es darf keines Dritten Recht dabey gekränkt, es darf kein Recht der Menschheit und Menschlichkeit dabey verletzt, es soll iede Untreue vermieden werden.

Eine solche Gesellschaft, so fern sie den allgemeinen Bedingungen der Rechtmäßigkeit eines Vertrags, und der Befriedigung des Geschlechtstriebes (dem Zwecke der Zeugung) angemessen ist, heißt im weitläuftigen moralischen Sinne eine Ehe. Mit den wesentlichen Zwecken, Rechten und Verbindlichkeiten der ehelichen Gesellschaft können noch andere Zwecke verbunden werden, worauf sich ebenfalls gewisse Rechte und Verbindlichkeiten gründen (z. B. standesgemäße Erhaltung,) die aber nicht das Wesen der Ehe ausmachen helfen. Es kann aber auch andere Gesellschaften zwischen Personen beyder Geschlechter geben, denen das Wesen der Ehe fehlt, ob sie gleich nach der bürgerlichen Einrichtung ähnliche, ausserwesentliche Rechte und Verbindlichkeiten haben, und den Namen Ehe in uneigentlichem Verstande führen.

In Ansehung der ausserwesentlichen Bedingungen der Ehe kommt es auf den ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag an; der letztere bezieht sich auf bürgerliche Rechte, Sitten und Gewohnheiten, deren Innhalt bey iedem ehelichen Vertrage, auch ohne ausdrücklich wiederholt zu werden, als bekannt und genehmigt vorausgesetzt wird.

Vergl. Aug. Wilh. Hupel von dem Zweck der Ehe. Riga 1771.

Joh.

Joh. Baptista Anthes zufällige Gedanken vom Zweck der Ehe und deren Begriff. Frankf. am Mayn 1774.

(Engelhardt) Versuch über den wahren Begriff der Ehe. Cassel 1776.

Ueber die Ehe. Berlin 1776. Dritte verbess. Aufl. 1791. 8.

Moralisch politische Untersuchung der Ehe. (in Schmalz Annalen der Rechte des Menschen, des Bürgers und der Völker. Heft 1. Königsberg 1794).

§. 592.

Hurerey, Ehebruch, Unzucht.

Die Anwendung der Zeugungskräfte oder die Befriedigung der Geschlechtsneigung ohne allen (uprum violentum), oder doch ohne einen rechtmäßigen Vertrag und Zweck, also ausser dem Ehestande im moralischen Sinne (§. 591.) ist Hurerey (πορνεια, stuprum).

Die Befriedigung des Geschlechtstriebes wider den ehelichen Vertrag ist Ehebruch.

Die Aeusserung oder Reitzung des Geschlechtstriebes wider und ohne den Naturzweck desselben, oder der Misbrauch der Geschlechtsneigung überhaupt, ist im Allgemeinen Unzucht, welche iederzeit einen Mangel an schuldiger Achtung für die Menschheit beweist, und darum allein schon Sünde

seyn würde, gesetzt auch, daß sie in einzelnen Fällen keine physisch oder bürgerlich nachtheiligen Folgen nach sich zöge. Das letztere ist aber doch in unsern Staaten der gewöhnliche Fall.

§. 593.

Allgemein verwerflich ist nach diesen Grundsätzen

1) iede unnatürliche Befriedigung, die nicht blos der Menschheit und der Vernunft, sondern selbst der Thierheit zuwider ist, z. B. Onanie. (Vergl. Börners praktisches Werk von der Onanie. Leipzig 1776. Tissot von der Onanie übers. von Kerstens. Hamburg 1777. Hermes für Töchter edler Herkunft. Leipzig 1787. Salzmanns, Vogels, Fausts, Rehms u. a. neuere Schriften).

2) iede ausschweifende, die eigne Natur zerstörende Befriedigung des Geschlechtstriebes, ausser und in der Ehe.

3) iede zwar natürliche und die Schranken der Natur beobachtende, aber durch Zwang, oder durch List und Betrug von dem Einen Theil erhaltene Befriedigung; folglich auch

4) ieder Vertrag dieser Art, wobey der eine paciscirende Theil im Ganzen verliert, und zum bloßen Genusse Preis gegeben wird.

5) wo-

5) wodurch ein Dritter (z. B. ein Ehegatte) in seinem Rechte gewaltsam oder heimlich gekränkt wird.

6) wodurch das Entstehen mehrerer Menschen absichtlich oder doch wissentlich verhindert, oder

7) die Pflicht der Ernährung, der Erziehung und Bildung der Hülfsbedürftigen Kinder bey Seite gesetzt, oder zu sehr erschwehrt wird.

8) iede eigennützige oder die Würde der Menschheit entehrende Trennung der Ehe.

§. 594.

Nähere Bestimmung.

Folgende Arten der Befriedigung des Geschlechtstriebes, sind, ob sie gleich weder unnatürlichen noch ausschweifend an sich sind, dennoch (nach den obigen Grundsätzen §. 588. b. und nach den Bestimmungen §. 593. Num. 3 — 8.) durchaus verwerflich. Denn bey ihnen ist nicht nur Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit gegen sich selbst, gegen den andern paciscirenden Theil und gegen die Welt und Nachkommenschaft kaum vermeidlich, sondern sie würdigen auch offenbar die Menschheit herab:

1) unbestimmte, temporäre Verträge dieser Art, auf einen einzelnen oder auf einige wenige Fälle, wo die eine Person sich für das Vergnügen der andern hingiebt, um Geld oder andere Vortheile dadurch zu erhalten. Seine

Person zu vermiethen, und sich für Geld dem andern zu Befriedigung seiner Neigung Preis zu geben, ist an sich eine Niederträchtigkeit, eine Verläugnung seiner menschlichen Würde. Ausserdem ist der Vertrag ungleich, und der eine Theil leidet dabey. Der Zweck der Erzeugung und Erziehung der Kinder wird vernachläßigt und sogar verhindert. Anderer mehr zufälliger Folgen für den Körper, für den Charakter und für den äussern Zustand nicht zu gedenken.

2) der Umgang mehrerer Mannspersonen mit mehrern Weibern, *venus vaga*. ασελγεια, oder auch die Gemeinschaft der Weiber. Die vorigen Gründe (Num. 1.) streiten ebenfalls dagegen. Die Abwechselung vermehrt den Reitz und macht sinnlich, feinere Neigungen und Gesinnungen werden erstickt. Die Nachkommenschaft leidet dabey beträchtlich, so wie der Naturzweck der Zeugungskräfte.

3) das Concubinat, d. i. eine eheliche Verbindung, die nicht auf Lebenslang geschlossen wird. Hierinn geschieht zwar die Befriedigung wechselseitig und uninteressirt; allein der Vertrag ist doch ungleich. Denn die Eine Person erhält mehr, als sie giebt. Das Interesse wird vermindert; edlere Gefühle werden den thierischen aufgeopfert. Das Weib wird mehrentheils ein Opfer der Ungerechtigkeit.

4) die Polyandrie. Sie ist ein ungleicher Vertrag; denn das Weib hat mehr als Einen Mann, kein Mann eine Frau ganz. Ueberdieß leidet der Charakter des Weibes und die Bevölkerung.

5) die

5) die Polygamie oder Vielweiberey. Der Vertrag ist nur auf die entgegengesetzte Art ungleich, wie der vorige. Der Mann wird mehr zur Sinnlichkeit gereitzt, die edlern Gefühle werden geschwächt. Der Naturzweck leidet im Ganzen, wegen des gleichen Verhältnisses der Geschlechter.

Vergl. *Madan* Thelyphtora. 3. Vol. Lond. 1781.

la Monogamie, ou l'Unité dans le Mariage, par M. de *Premontval*. 3. Tom. à la Haye. 1751. 8.

§. 595. a.

Monogamische Ehe.

Eine monogamische Ehe, d. i. ein Vertrag wodurch sich zwey Personen beyderley Geschlechts zu Befriedigung der Geschlechterneigung lebenslänglich verbinden, und über ihre ganze Person gleiche *) wechselseitige Rechte verstatten — ist also die einzige

*) Auch in der Ehe gilt das Recht der Freyheit und Gleichheit. Die Vernunft kennt keinen Despotismus des Stärkern. Die Vernunft soll herrschen; übrigens ist es wohl der Natur am gemässesten, daß das Weib dem Manne untergeordnet sey in Entscheidung über die Mittel zu ihren gemeinsamen Zwecken. Die Natur räth es selbst an, eine solche Subordination durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag einzuführen, worinne die beyderseitigen Rechte am meisten gesichert und am zweckmäßigsten ausgeübt werden.

ge Bedingung, unter welcher diese Befriedigung ohne Verletzung der Menschheit moralisch möglich ist. Alle übrigen thun der Bestimmung des Geschlechtstriebes und den übrigen Zwecken der Menschheit Abbruch.

§. 595. b.

Bürgerliche Ehe.

Nähere Bestimmungen kann dieser Begriff durch bürgerliche Gesetze bekommen, die sich auf minder allgemeine, aber doch öfters besorgliche Folgen einer ehelichen Verbindung von gewisser Art gründen.

Es ist daher Pflicht des Bürgers in Ansehung der Ehe

1) diese Verbindungen überall und auch dann zu vermeiden, wenn er sie ausser dem Staate, worinn er lebt, für seine Person in dem einzelnen Falle ohne Unsittlichkeit eingehen könnte. Denn das Ansehen weiser und gemeinnütziger Gesetze muß auch derjenige durch sein Beyspiel aufrecht erhalten, in Ansehung dessen sie nicht nothwendig gewesen wären.

2) diejenigen Nebenbestimmungen zu beobachten, die der Staat, dessen Bürger er ist, mit einer bürgerlich rechtmäßigen Ehe verbunden hat, und die öfters nur um gewisser zufälliger Folgen willen *) festgesetzt worden sind.

Dahin

*) z. B. Verhütung des unregelmäßigen Umgangs von Personen, die in Einem Hause mit einander vertraut leben.

Dahin gehört, z. B. das Verbot, nahe Verwandte zu heurathen (das allerdings in Ansehung der nahen Blutsverwandten seinen Grund hat, in der Unnatur der Ehen zwischen Personen von zu ungleichen Jahren, in der Zweckmäßigkeit einer allgemeinen Verbindung unter den Menschen, einer Mannigfaltigkeit der innern und äussern Menschenformen, Racen und Varietäten, in der Gleichgültigkeit zwischen Personen, die einander zu lange bekannt sind und in dem Daseyn anderer Gefühle der verwandten Personen gegeneinander, als das eheliche Verhältniß fordert); ingl. die Formalitäten, die als Kennzeichen eines bürgerlich gültigen Ehevertrags angesehen werden.

3) nur auf eine den bürgerlichen Gesetzen gemäße Weise diese Verbindung zu trennen.

Sich eine Mätresse, d. h. eine Frau ohne alle bürgerliche Rechte auf beliebige Zeit zu halten, streitet nicht nur gegen die Pflicht eines guten Bürgers, sondern es liegt auch an sich eine Herabwürdigung und Unbilligkeit gegen die andere Person darinne. Eine Gewissensehe im Gegentheil, d. i. die lebenslängliche Verbindung mit einer Frau, doch ohne gewisse bürgerliche Vortheile ist moralisch erlaubt — so weit es die bürgerlichen Gesetze erlauben.

Es kann vielleicht Fälle geben, wo eine höhere Pflicht, z. B. Erhaltung seines Lebens, die Beobachtung dieser blos bürgerlichen Bestimmungen der Ehe unmöglich macht. Hier würde die höhere Pflicht zwar vorgehen; allein der Staat und das Ansehen seiner Gesetze muß doch möglichst geschont werden.

In der Ehe selbst giebt es noch besondere Verbindlichkeiten der Ehegatten gegen sich selbst und gegen einander, die theils zur Güte theils zur Gerechtigkeit gehören. Diese gehören in die specielle Moral. Von den Klugheitsregeln in Absicht auf Schliessung und Führung der Ehe u. dergl. wird in der Klugheitslehre gehandelt.

§. 596. a.

Züchtigkeit.

Die Achtung für die Menschheit an sich selbst und die Beobachtung dieser jezt erklärten Pflichten, fodert auch eine solche Richtung seiner Phantasie, eine solche Gemüthsstimmung, eine solche Behandlung des Körpers, und ein solches Betragen, als dem wichtigen Zwecke der Zeugungskräfte, der ernsthaften Beziehung des Geschlechtstriebes, der leichtern und allgemeineren Beobachtung seiner natürlichen und bürgerlichen Schranken, und dem Charakter eines Menschen gemäß ist, der die Menschheit nicht durch Sklavenherrschaft der thierischen Triebe über die Vernunft entehren will. Schamhaftigkeit, Züchtigkeit, Sittsamkeit des Betragens, Mäßigkeit, Reinigkeit der Einbildungskraft.

§. 549. b.

Mittel die Keuschheit der Gesinnung und des Lebens zu bewahren, sind vorzüglich: Erhaltung des festen Glaubens, daß man es könne;

Mäßig-

Mäßigkeit, Arbeitsamkeit, Vermeidung wollustreitzenden Umganges und verführerischer Lektüre, Achtung für das andere Geschlecht, Umgang mit achtungswürdigen Personen desselben, Vermeidung alles vertrauten Umgangs mit solchen Personen des andern Geschlechts, für welche man keine höhere Achtung fühlt, oder die sogar selbst keine fordern; Gewöhnung, die Geschlechterneigung und Zeugungskräfte so wie das andere Geschlecht selbst aus ihrem wahren und ernsthaften Gesichtspunkt anzusehen, und Achtung für Ehe. Eine ernsthafte Liebe und früheres Heyrathen kann auch zuweilen den Ausartungen dieses Triebes vorbeugen. Vermeidung des ersten Schrittes, der ersten Nährung oder schuldlosscheinenden Befriedigung dieses Triebes ist das sicherste Mittel unter allen.

§. 597.

Fünfte und sechste Menschenpflicht.

Vervollkommnung und Beglückung der Menschen.

§. 524. Num. 2. Vervollkommne die Menschen, d. h. befördere so viel du kannst die Zwecke der Menschheit und den Gebrauch der Rechte, die sich darauf gründen (§. 550.), auch ohne durch Verträge es schuldig zu seyn.

Num. 3. Beglücke die Menschen, d. h. befördere auch die Zwecke und den Gebrauch der Rechte der Menschlichkeit (§. 551.) — ohne Verbindlichkeit durch Verträge.

Die Menschen, denen du dieß schuldig bist, sind deine Zeitgenossen und die Nachwelt. Die Verdienste um die Nachwelt hat man um deswillen mehr erhoben, weil bey ihnen das eigne Interesse der Selbstliebe nicht so offenbar würksam erscheint, und dagegen die Uneigennützigkeit sichtbarer wird, wodurch Handlungen der Güte erst ihren sittlichen Werth bekommen.

Sehr viele Handlungen, die man gewöhnlich zur Güte rechnet, haben eine strenge Verbindlichkeit, als Aeusserungen der Gerechtigkeit. So ist z. B. derjenige, der durch die ungerechte Eintheilung der Erdengüter einen verhältnißmäßig größern Antheil davon, als andere Mitglieder der menschlichen und bürgerlichen Gesellschaft, empfangen hat, diesen letztern Ersatz dafür schuldig, daß sie durch seinen zufälligen Vorzug Einbusse leiden.

§. 598.

Befördere die Vollkommenheit der Menschen. D. h.

1) Suche ihr Leben zu erhalten, zu verlängern; sey ihnen beförderlich, die Nothwendigkeiten des Lebens sich zu verschaffen und zu erhalten; vertheidige, beschütze menschliches Leben (Pflicht der Wartung, Pflege und Heilung der Kranken; Rettung der Verunglückten; Verhütung des Selbstmords; Schutz gegen mörderische Angriffe u. d. gl.).

2) Sie

2) Sey ihnen beförderlich zur Stärkung und Cultur ihres Körpers (z. B. durch zweckmäßige physische Erziehung der Kinder), und

3) zum freyen Gebrauch und zur Bildung ihrer Seelenkräfte. Befördere Freyheit zu denken, und nach eigner Ueberzeugung zu sprechen, zu schreiben, zu handlen; Aufklärung (d. i. Freyheit von Hindernissen des Selbstdenkens und consequente Befolgung eigner, vernünftiger Maximen); Geschmack, Geschicklichkeit, Klugheit und Rechtschaffenheit oder Weisheit.

Dieß geschieht durch zweckmäßigen Unterricht; durch Verbreitung guter Schriften; Unterstützung guter Erziehungsanstalten; Anleitung und Antrieb zum eignen Denken und Prüfen; durch eigne Freymüthigkeit im Urtheilen, wodurch Wahrheit, ihre Achtung und Verbreitung und dadurch die Menschheit gewinnt; überhaupt durch positive Wahrhaftigkeit in Absicht auf diejenigen Wahrheiten, die zur Bildung der Menschheit dienen. Diese kann immer mit Zurückhaltung bestehen, wenn der Zweck nicht erreicht werden kann.

4) Sey andern behülflich zu äussern Mitteln, wodurch sie diese Zwecke der Menschheit befördern können. a) Zu Werkzeugen ihrer Thätigkeit, z. B. Freunden b) zu Verstärkungsmitteln ihrer innern Kraft, z. B. durch Aufmunterung, Lob. c) zu Verstärkung des äussern Erfolgs ihrer Thätigkeit, und d) zu einem angemessenen Würkungskreiß.

5) Beschütze und vertheidige ihre Rechte der Menschheit gegen fremden Angriff.

§. 599.

§. 599.

Beglücke die Menschen. D. h.

1) Mache sie besser und dadurch mit sich selbst zufriedener.

2) Befriedige ihre unschuldigen Neigungen, so weit es deiner und ihrer eignen Vollkommenheit nicht schadet. Darinn besteht die Gefälligkeit, d. i. die Neigung und Geschicklichkeit, sich selbst in Kleinigkeiten nach der Neigung anderer zu bequemen, wo es nicht mit höhern Pflichten streitet.

3) Erhöhe ihre Empfänglichkeit für Genuß, z. B. durch Abhärtung, durch Aufheiterung, durch Verbreitung menschenfreundlicher und zufrieden machender Grundsätze.

4) Vermehre ihre äussern Glücksgüter.

5) Vermehre die Kenntnisse, Kräfte und Hülfsmittel, die ihnen zu größerer Glückseligkeit beförderlich sind. Positive Wahrhaftigkeit in Ansehung der Gegenstände und Mittel des menschlichen Wohls.

6) Verstärke, verbreite, belebe die Ueberzeugungen, welche die Menschen mit ihrem ganzen Zustande zufrieden machen, und auch im Leiden sie beruhigen, z. B. reine Religionsbegriffe, Naturkenntnisse.

7) Beschütze und vertheidige ihre Rechte der Menschlichkeit gegen fremden Angriff.

§. 600. a.

Nähere Bestimmungen, Gränzen.

Soll die Beförderung dieser Zwecke (§. 597 bis 599.) moralisch ächt seyn: so muß sie

1) sich gründen auf die Vorstellung des Menschen als Zweck an sich selbst. Ich soll andere nicht blos um meinetwillen, als Mittel zu meinen Zwecken, vollkommner und glücklicher machen; wie wohl sie es eben dadurch werden. Die Selbstpflicht führt öfters auf dieselben materialen Folgen, und macht dadurch die Erfüllung der Menschenpflichten leichter; sie verstärkt auch ihre Verbindlichkeit. Uneigennützigkeit bleibt aber dennoch ihr wesentliches Merkmahl.

2) Sie muß sich daher verbreiten auch auf diejenigen Fälle, wo unsre subiektiven Zwecke dadurch entweder gar nicht, oder doch weniger als durch andere Handlungen befördert werden, ia wo sie sogar darunter leiden.

§. 600. b.

Subordination und Coordination.

3) Sie muß andern Pflichten gehörig sub- und coördinirt werden.

Ich darf nicht meine Vollkommenheit dem Wohl anderer oder meine größere Vollkommenheit und Glückseligkeit der geringern Vollkommenheit und Wohlfahrt anderer aufopfern.

4) Sie müssen sich einander selbst gehörig bey- und untergeordnet werden.

Ich darf die Menschen nicht glücklicher machen, mit Aufopferung oder auch nur mit Vernachlässigung ihrer Vollkommenheit; z. B. durch Schmeicheley, schädliche Herablassung, Schonung.

Zur Vollkommenheit gehört vornehmlich die Freyheit. Ich darf andere nicht zwingen, nach meiner Vorstellung glücklich zu seyn.

Ich darf das Recht keines Menschen kränken, um dadurch andern größere Vollkommenheit oder Glückseligkeit zu verschaffen.

Die verschiedenen Theile und Bedingungen der Vollkommenheit soll ich nach ihrem Verhältniß zu dem Ganzen und dem Wesen derselben befördern.

Die wichtigern Bestandtheile und Beförderungsmittel fremder Glückseligkeit gehen den minder wichtigen vor.

Die freywillige Beförderung des Wohls, das sich über viele verbreitet, hat im Collisionsfalle den Vorzug vor der Beförderung des Privatwohls eines Einzigen oder nur weniger Menschen.

§. 601.

§. 601.

Humanität, positive Menschlichkeit.

Die moralische Gesinnung eines Menschen, der die Menschheit überall zu vervollkommnen strebt, wollen wir vorzugsweise positive Humanität; diejenige, die sich in dem Bestreben äussert, Menschenwohl überall zweckmäßig zu befördern, Menschlichkeit im positiven Verstande (§. 552.) nennen. Der Eifer für menschliches Wohl steht dem Eifer für die Bildung der Menschheit moralisch nach. (Sinnliche Menschen kehren die Ordnung um) Zuweilen trägt aber die Beförderung der Glückseligkeit selbst zur Veredlung der Menschheit als Mittel etwas bey, indem sie z. B. mehr Zutrauen gegen diejenigen erweckt, die andere moralisch bessern wollen, oder dem Geiste mehr Muth und Kraftgefühl giebt, sich thätig zu beweisen und dadurch zu veredlen.

§. 602.

Officia innoxiae vtilitatis.

Die gemeinste Humanität und Menschlichkeit beweist sich durch eine solche Einrichtung derjenigen Handlungen, die ich um meiner selbst willen (als Selbstpflicht) ausübe, wodurch zugleich die Menschheit und Menschlichkeit ausser mir gewinnt. Wenn ich z. B. meine Kräfte (durch nützliche Berufsgeschäfte), oder mein Vermögen (durch Ausleihen) gegen nahen oder entfernten Ersatz für andere verwende, oder in Gesellschaft meinen Stoff zu nützlicher und angenehmer Unterhaltung gegen fremden

Stoff dieser Art austausche: so opfere ich nichts von meiner Vollkommenheit und Glückseligkeit für fremde Vollkommenheit und Glückseligkeit auf, die ich gleichwohl absichtlich befördere.

§. 603.

Wohlthätigkeit.

Wenn aber auch kein solcher von der Selbstpflicht abgeleiteter Beweggrund vorhanden wäre, oder wenn dieser wenigstens keinen zureichenden entscheidenden Antrieb zu einer Handlung gäbe: so habe ich doch um anderer Menschen selbst willen, die Pflicht, ihre Vollkommenheit und ihr Wohlseyn zu befördern. Diese Gesinnung, die sich gänzlich auf den Werth anderer Menschen gründet, und diese Art zu handlen, wozu ich lediglich, wenigstens schon allein zureichend, durch die Vorstellung des absoluten Menschenwerths in der Person anderer bestimmt werde, verdient eigentlich den Nahmen der Wohlthätigkeit. *)

§. 604.

Dienstfertigkeit, Mildthätigkeit, Billigkeit.

Die Wohlthätigkeit (§. 603.) erhält verschiedne Benennungen.

1) nach

*) Man nennt auch Wohlthat, was zur Nothdurft des andern dient; Gütigkeit, was einem Bedürfniß abhilft, und Höflichkeit, was die Annehmlichkeit des andern befördert.

1) nach Verschiedenheit der Gegenstände, in Ansehung deren ich meine Selbstliebe für andere einschränke. Ich widme dem andern, uneigennützig, und ohne mich durch Verträge verbunden zu haben

a) meine Dienste, oder einen Theil von der Würksamkeit meiner innern Kräfte — Dienstfertigkeit.

b) mein Vermögen, oder einen Theil meiner äussern Kräfte, der äussern Mittel zu den Zwecken der Menschheit und Menschlichkeit — Mildthätigkeit.

c) Ich schränke den Gebrauch meines Rechts, meiner äussern Freyheit ein, zum Besten eines andern — positive Billigkeit. Vergl. §. 547.

Hieraus sehen wir im Allgemeinen, auf welche Art und durch welche Mittel wir wohlthätig seyn können.

§. 605.

Barmherzigkeit, Geselligkeit, Gemeinnützigkeit, Friedfertigkeit.

2) nach Verschiedenheit der (materialen) Gründe, die mich bewegen, meine Kräfte, mein Vermögen, meine Rechte (§. 604. a. b. c.) den Zwecken anderer Menschen zu widmen, und meine eignen Zwecke jenen nachzusetzen. Un-

möglich kann ich allen helfen, allen meine Kräfte, Vermögen, Rechte u. s. w. überlassen; dieß würde wider die Selbstpflicht in vielen Fällen streiten. Es muß also ein Entscheidungsgrund da seyn, der mich bestimmt, daß ich in einem bestimmten Falle etwas aufopfere. Es geschieht dieß pflichtmäßig alsdann,

a) wenn das Bedürfniß des andern, dem ich abhelfen kann, dringender ist, als das meinige; wenn durch Ertheilung meiner Wohlthat bey mir kein solches Bedürfniß entsteht, als dasienige Bedürfniß eines andern, welchem ich abhelfe. — moralische Barmherzigkeit.

b) wenn mein Dienst, oder mein Aufwand an Vermögen dem andern mehr nützt, als er mich kostet; wenn dadurch seine Zwecke mehr, oder wenn wichtigere Zwecke für ihn befördert werden, als ich eben dadurch für mich zu bewürken im Stande wäre — positive Geselligkeit. (Von der negativen Geselligkeit vergl. m. §. 567.)

c) wenn das Gute (die Vollkommenheit oder Glückseligkeit), das (die) ich stifte, sich über viele verbreitet, das ausserdem nur ein einziger, ich allein, genösse — Gemeinnützigkeit, Gemeingeist.

Wenn diese Viele zu einer Gesellschaft mit mir gehören — Gesellschaftsgeist (positive gesellschaftliche Treue, vergl. §. 569.) wohin der Familiengeist, der Freundschaftsgeist (positive Freund-

Freundschaftspflichten; vergl. §. 567.), und der Patriotismus (des Regenten und Unterthanen, vergl. §. 581. 583.) mit gehören. Der Geist der Aufopferung seines Privatvortheils für das menschliche Geschlecht überhaupt, auch für die Nachwelt, heißt Weltbürgergeist, Kosmopolitismus. *)

Vergl. G. W. Bartholdy über Wesen und Ausdehnung des Gemeingeistes. Ueber Wesen und Grade des Gemeingeistes (im Journal für Gemeingeist. Berlin. 1792. Julius. August. 1793. Januar, Februar und Merz.)

Fünf Kosmopolitische Briefe. Von Fr. Bouterweck. Berlin. 1794.

Bollingbrokes Lettres sur l'Esprit du Patriotisme.

Abbt's Abh. vom Tode fürs Vaterland.

Sonnenfels über die Liebe des Vaterlandes. Wien. 1785.

Grundsätze zur Kultur der Vaterlandsliebe. Halle. 1785.

d) wenn ich die gerechten Zwangsmittel gegen Beleidigungen anderer um deswillen nicht anwende, weil dadurch größeres Uebel für den andern, oder für die Gesellschaft hervor-

*) Weltbürgerliche Unternehmungen sind vornehmlich die Sache der Staaten und Regierungen. Dahin gehört z. B. die Ausrottung der Pockenpest nach Hufelands und Fausts kosmopolitischen Vorschlägen.

gebracht werden würde, als dasienige ist, dem ich durch den Gebrauch des Zwanges entgehen könnte — positive Friedfertigkeit.

Freundschaft ist eine besondere Verbindung der vorzüglichen Wechselliebe (Eine allgemeine Freundschaft ist also ein Widerspruch). Sie beruhet also auf einem meist stillschweigenden Vertrage, dessen Gegenstand aber nicht sowohl bestimmte Erweisungen, als vielmehr die guten Gesinnungen der Liebe selbst, sind. Freundschaft ist überhaupt 1) moralisch rechtmäßig, weil ich nicht allen gleiche Liebe schuldig bin, und ohne Verletzung der Selbstpflicht allen in gleichem Grade beweisen kann. 2) sittlich zweckmäßig, weil der allgemeine Zweck der Menschheit und Menschlichkeit durch eine gewisse Einschränkung der Liebe besser, als durch eine gleiche, allgemeine Ausbreitung erreicht wird, in so fern ich nur die Gerechtigkeit gegen die Uebrigen nicht dabey verletze. — Die Pflichten der Freundschaft gehören theils zur Selbstpflicht der eigenen Vervollkommnung (§. 501.), theils zur Pflicht gegen andere Menschen. Soweit sie auf einem Vertrag beruht, ist sie schuldige Pflicht der Gerechtigkeit (§. 567.); so fern sie die Bedingungen des Vertrags überschreitet, (großmüthige Freundschaft) gehört sie zur Pflicht der Güte. — In Ansehung ihres Zwecks, ist die Freundschaft von dreyerley Art: a) Freundschaft des Bedürfnisses, eine Verbindung zu wechselseitiger Besorgung der Bedürfnisse des Lebens. Sie ist mehr dem Zustande der Roheit, als des Luxus angemessen. Eigentlich darf der edle Freund keine Forderung dieser Art thun, sondern dem andern nur die Gesinnung,

nung, ihm gern und willig beyzustehen, zutrauen. b Freundschaft des Geschmacks, eine Verbindung zu wechselseitigem Vergnügen im Umgang und in der Gesellschaft des andern. Diese erfordert Verschiedenheit der Beschäftigungen, Kenntniß der geistigen Bedürfnisse und der Mittel, denselben abzuhelfen. c) Freundschaft der Gesinnung, des Sentiment; besteht in der wechselseitigen zwanglosen Mittheilung der Empfindungen und Urtheile, um sie zu berichtigen und zu beleben. Sie erfordert zwar nicht Gleichheit der Gedanken und Empfindungen, aber doch Uebereinstimmung in den Principien des Denkens und der Moralität. Sie kann sich trennen, wenn die Gesinnung sich ändert, oder wenn man sich näher kennen lernt. — Es ist Pflicht, Freunde zu suchen, durch freundschaftliche Gesinnung, Rechtschaffenheit, Offenherzigkeit, Vertraulichkeit, Redlichkeit, Wohlwollen, Leutseligkeit des Betragens und Fröhlichkeit des Gemüthes; Pflicht, dem Freunde treu zu seyn, und seine Gesinnung zu erwiedern; Pflicht, auch gegen getrennte Freunde keinen Haß zu zeigen, sie nicht zu schmähen, aus Dankbarkeit, aus Achtung für die vorige Freundschaft und aus Klugheit; Pflicht, aus Freundschaft nicht partheiisch gegen andere, auch nicht unklug und unvorsichtig zu seyn, weil der Freund ein Feind werden, und unkluge Entdeckungen mißbrauchen kann. Achtung darf nie der Freundschaft fehlen, und auch die äussern Zeichen der Achtung des Freundes, und der Selbstachtung dürfen nicht vernachlässigt werden.

Friedliebend ist derienige, der vor aller Art von Feindschaft einen Abscheu hat, und sowohl bey sich als bey andern den Frieden zu erhalten, oder

wieder herzustellen sucht. Die Friedensliebe im moralischen Sinne ist unterschieden von der Indolenz, der Bequemlichkeitsliebe, der furchtsamen Schwäche, die den Unfrieden wegen seiner Ungemächlichkeiten und Gefahren verabscheut. Moralische Friedensliebe entsteht aus Grundsätzen. Wenn ich durch Nachgeben von meinem Rechte die Achtung anderer für das Recht und für das meinige insbesondere schwäche, so ist Nachgeben Ungerechtigkeit gegen mich selbst, Niederträchtigkeit und Schwäche. Wenn ich aber dieß nicht zu befürchten habe, wenn ich mein Recht deklarire, behaupte, und freywillig davon dem andern etwas abtrete, so ist dieß edel, und verräth Wohlwollen gegen andere. Wenn ich durch den Versuch, mein Recht zu behaupten, es doch aus Ohnmacht zu behaupten nicht vermag, und ich vergebe durch Nachgeben Nichts der Achtung für mein Recht: so ist das Nachgeben Klugheit und Gerechtigkeit gegen mich selbst.

§. 606.

Gränzen der Wohlthätigkeit.

Ausser den Einschränkungen, welche die Ausübung der Pflicht der Wohlthätigkeit in ihrem ganzen Umfange durch die Pflichten der Gerechtigkeit gegen mich selbst und gegen andere leidet (§. 600. Num. 3. 4.), setzt ihr auch noch die physische Einschränkung eines jeden Menschen gewisse nothwendige, obgleich unbestimmbare Gränzen. Jeder Mensch ist nehmlich eingeschränkt — auf ein gewisses Maaß innerer Kraft, Fähigkeit und Einsicht, äusserer Kräfte und Vermögen und

auf

auf einen gewissen Würkungskreiß, den äussere Hindernisse nicht willkührlich erweitern lassen. Es muß bestimmt werden, wie weit sich meine Wohlthätigkeit erstrecken, wie viel ich wohl thun soll.

Es ist aber Pflicht,

1) diese Gränzen nicht selbst zu verengen, oder ihre moralisch und physisch mögliche Erweiterung zu vernachläßigen; sich selbst innerlich und äusserlich vollkommner und glücklicher zu machen, und seine Sphäre zu erweitern, um auch für fremde Vollkommenheit und Glückseligkeit thätiger und mit mehrerem Erfolge thätig seyn zu können. (Es ist daher eine unächte Genügsamkeit, Reichthum, Aemter, Ehre, vortheilhafte Verbindungen und andere dergleichen äussere Vortheile zu verschmähen).

2) seinen von innen und aussen bestimmten — Würkungskreiß kennen zu lernen. Man stellt sich sonst öfters gewisse Arten, Gutes zu stiften, vor, die man nicht in seiner Gewalt hat, und übersieht dagegen vieles von dem, was man kann, oder achtet es nicht für wichtig genug, in Vergleichung mit den unausführbaren Idealen, womit man die Phantasie nur müßig unterhält.

3) ihn verhältnißmäßig zu erfüllen. Oefters thut man das nicht, was die würklichen Verhältnisse verstatten und fordern. Eitelkeit und Reformirgeist wollen nur große, glänzende Würkungen sehen, wozu weder Kraft noch Anlaß da ist, und verschmähen die Summe dessen, was viele

viele einzelne, kleinere Dienstleistungen und Wohlthaten hätten bewürken können. Hinterher stellt man sich, aber zu spät, vor, was man in seiner vorigen Lage alles hätte thun und ausrichten können.

§. 607.

Die Einschränkung meiner Kräfte und meiner Sphäre (§. 606.) erlaubt es nicht, allen Menschen, in gleichem Maaße und auf gleiche Art wohlzuthun. Ich soll daher meine Wohlthätigkeit so vollkommen einzurichten suchen, als es diese Einschränkung verstattet. Ich habe daher

1) bey der Wahl der persönlichen Objekte meiner Wohlthätigkeit darauf zu sehen,

a) welche überhaupt die Bedürftigsten (§. 605. a.) sind, z. B. Kinder, alte Leute, Kranke, Verlassene. Die Bedürftigsten sind nicht immer die, welche am lautesten klagen, noch auch die, welche ihr Bedürfniß eben ietzt am meisten fühlen. Man studiere die Bedürfnisse, um die wahren und wichtigern von den angeblichen, erlogenen oder geringern unterscheiden zu lernen.

b) welcher Menschen Bedürfniß am wenigsten ohne mich wird abgeholfen werden, von deren Bedürfniß ich die genaueste Kenntniß habe, mit wem ich in genauer Verbindung stehe, z. B. als Freund, als Verwandter, als Mitbürger.

c) wel-

c) welchen Menschen ich am leichtesten und würksamsten helfen kann, wegen meiner Umstände, Verhältnisse, Kräfte, Neigungen, Fähigkeiten, Hofnungen, wodurch ich mir am wenigsten Kraft raube, noch in Zukunft wohlthätig zu seyn. Daher sind Eltern mehr verbunden für ihre Kinder zu thun, als andere; Verwandte für Verwandte; Freunde für Freunde; Mitbürger für einander.

d) welche die meiste innere und äussere Empfänglichkeit für meine Wohlthat haben, z. B. meine Wohlthäter, weil diese durch meine Wohlthat nicht beschämt werden.

e) durch welche sich meine Wohlthat am weitesten verbreitet, z. B. Familien — verdiente Personen, sie mögen es im moralischen oder gemeinen Sinne des Worts seyn (welches kein Mensch beurtheilen kann), oder gewesen seyn; solche die durch Wohlthaten bedürftig worden sind. Das Princip dieser Wahl ist die Gemeinnützigkeit. §. 605. c. Die moralische Würdigkeit kann nicht der Maaßstab seyn, weil ich sie selbst nicht bestimmen kann, sondern nur die Beförderung des gemeinen Besten.

2) Meine Wahl unter den nicht persönlichen Obiekten, soll bestimmt werden

theils durch die Art der Kraft und Fähigkeit, die ich zu Beförderung dieser oder jener Vollkommen-

kommenheit, dieses oder jenes Theiles der Glückseligkeit — von Natur oder durch Uebung — vorzüglich besitze. Ich darf mich so wenig als möglich selbst erschöpfen.

theils durch die äussere Lage und Verhältnisse, die mich in den Stand setzen, gerade hierdurch der Menschheit aufzuhelfen, dieses menschliche Elend zu vermindern, diesen Theil menschlicher Wohlfahrt und Freude zu befördern. Anders beweist sich wohlthätig der Regent, anders der Gelehrte, anders der Arzt, der Lehrer, der Soldat u. s. w. jeder in seiner eignen Sphäre. Anders ein Einzelner, anders eine Gesellschaft, ein Volk, ein Staat.

§. 608.

Allgemeine Maximen.

Die wahre Wohlthätigkeit mindert nicht nur das vorhandene Uebel (Unvollkommenheit und Unglückseligkeit), sondern sie verhütet es auch. Sie ist aufmerksam auf alles, was dem Charakter, dem Geist, dem Körper, dem Leben, der Gesundheit, der Ehre und dem Vermögen eines Menschen Gefahr droht. Sie vermehrt und verbreitet, so viel sie kann, Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Sie ehrt die Menschheit und Menschlichkeit auch in den verdorbensten und lasterhaftesten Menschen. Sie wagt es auch nicht, einem Menschen allen innern Werth abzusprechen, richtet niemand,

und

und ist bescheiden und liebreich in ihrem Urtheil, ohne der Wahrheit zu nahe zu treten. Duldsamkeit, Toleranz.

Auch dem persönlichen Feinde will der Verehrer der Menschheit nicht übel, sondern wohl, ob er ihn gleich nicht (pathologisch) lieben kann, wenn er sich nicht liebenswerth gegen ihn betragen hat, ob er ihn gleich um seiner eignen Sicherheit willen flieht und meidet, und wünscht, daß er sein Unrecht empfinden möge. Großmuth läßt sich nicht leicht beleidigen; Edelmuth erzeigt Gutes dem Feinde. (Vergl. J. Neeb de dilectione inimicorum. Mainz 1791.)

Jeden Menschen strebt er so vollkommen und glückselig zu machen, als es ihm möglich ist, als es das Wohl anderer Menschen und die Selbstpflicht erlaubt.

Aechte Wohlthätigkeit folgt nicht blindlings dem Zuge der natürlichen Sympathie oder dem Triebe des guten Herzens. Vernunft hält sie zurück, aus Menschenliebe ungerecht gegen sich selbst, oder gegen andere, oder partheiisch (d. h. aus andern als moralischen Gründen) in der Wahl der Objekte, oder in der Proportion der Wohlthaten zu handlen; oder mehr für ausserwesentliche Güter, als für die wesentlichen zu sorgen; oder die Mittel zur Vervollkommnung und Beglückung der Menschen blindlings und thöricht zu wählen.

Sie sucht aber dennoch auch pathologische Liebe (der Empfindung) in sich zu erhalten und zu verstärken, um mit größerer Leichtigkeit dem Gebote der Pflicht zu gehorchen. Selbst gegen Thiere, als

Ana-

Analoga der Menschheit, handelt sie auf ähnliche Weise, wie gegen Menschen, gerecht, dankbar, gütig u. s. w., um die Neigungen zu kultiviren, wodurch die Pflichten gegen die Menschheit leichter erfüllt werden — doch so, daß die unmittelbare Menschenpflicht nie dadurch verletzt, oder darüber versäumt wird.

Religion,

oder

Pflichten gegen Gott.

§. 609.

Allgemeine Begriffe.

Die **uneigennützige Bewunderung** der göttlichen Größe, oder das uneigennützige Wohlgefallen an seiner Vollkommenheit ist zwar ein ästhetisches Gefühl, welches sich auf Gott, als seinen Gegenstand bezieht, an sich aber nicht moralisch, und weder Religion noch Pflicht gegen Gott ist.

Was lediglich aus dem Verhältniß der **sinnlichen Neigung** zu einem höhern Wesen fließt, was aus sinnlicher Hoffnung oder Furcht für ihn geschieht, das ist in so fern nicht eigentlich Religion, noch Erfüllung einer Pflicht gegen die Gottheit; es hat überall keinen sittlichen Werth. Bey denen, die solche Begriffe von dem oder von den höhern Wesen haben, gehören dergleichen Handlungen eben so zur **Klugheit**, wie das, was öfters um großer mächtiger

tiger Menschen, Regenten u. s. w. willen geschieht; es kann diese Klugheit sittlich recht, aber auch unsittlich seyn, je nachdem die Pflicht ihr, oder sie der Pflicht subordinirt wird.

Alles dasjenige, was aus der moralischen Gesinnung in Bezug auf die Idee von der Gottheit (und die damit verbundene Idee von Unsterblichkeit) entspringt, ist Religion.

Was ich zwar in diesem Bezug, zunächst aber aus Achtung für meine eigne oder für andere Personen thue: das ist allerdings Religion, und hat sittlichen Werth, jedoch nicht als Pflicht gegen Gott, sondern als Selbstpflicht oder Menschenpflicht, z. B. wenn ich andere in ihren religiösen Ueberzeugungen und Handlungen nicht störe, weil ich sie als Theile oder Mittel ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit betrachte, oder wenn ich mich selbst durch den Gedanken an Gott und Vergeltung zum Guten stärke.

Jede innere oder äussere Handlung, deren Beweggrund die Vorstellung ist „Gott ist als ein vernünftiges Wesen höchster Selbstzweck" ist in so fern eine Pflicht gegen Gott, als sie von diesem Beweggrund abhängt.

§. 610.

Realität dieses Begriffes.

Nach diesem Begriffe (§. 609.) kann und muß es Pflichten gegen Gott eben so gut geben, als es Pflichten gegen sich und gegen andere Menschen

giebt. Denn es kommt hier nicht darauf an, daß in dem Obiekte einer Pflicht etwas hervorgebracht oder verändert, daß seine Vollkommenheit oder Glückseligkeit erhalten und vermehrt werde. Der Werth der Pflichten hängt auch nicht von dem Daseyn oder Nichtseyn oder von der Größe der äussern Folgen ab, sondern er beruht auf der Moralität der innern Gesinnung, auf der Vernunftmäßigkeit. Aus diesem Gesichtspunkte angesehen, zeigt sich die Meynung als Vorurtheil, daß es entweder gar keine Pflichten gegen die Gottheit gebe, oder daß sie in Vergleichung mit andern nur die geringsten, wenigstens minder bedeutend als die übrigen wären. Daß die äussern (materialen) Handlungen der Gottesverehrung mit dem Materiale der übrigen Pflichten — gegen sich und Menschen — übereintreffen, ist kein Grund, sie diesen unterzuordnen. Denn das nächste Princip ist doch verschieden. Man könnte sonst eben so gut auch die Pflicht gegen sich selbst und gegen andere Menschen abläugnen.

§. 611.

Grund der Verbindlichkeit.

Die Pflicht gegen Gott muß sich, wie iede andere Pflicht, auf Achtung für Vernunft gründen, und sich durch Achtung für Vernunft beweisen. Die religiöse Tugend, d. i. die Achtung für die Gottheit, ist Achtung für das vollkommenste Subiekt der reinsten Moralität, oder der höchsten Vernunft. Da die Idee von der Gottheit dieß enthält, so muß sie nothwendig der Gegenstand eben derselben Achtung seyn, die wir für Vernunft und für vernünf-

nünftige Wesen überhaupt hegen. Moralische Gesinnung und die Bekanntschaft mit der Idee von Gott führt nothwendigerweise Religion herbey.

Die bloße Furcht vor Gott, als einem höchstmächtigen Wesen, ist nicht Religion.

§. 612.

Erkenntniß Gottes.

Einen Gott zu erkennen, oder sein Daseyn zu glauben, ist lediglich ein Gegenstand des Erkenntnißvermögens, und keine Pflicht. Gleichwohl ist das Bewußtseyn der Pflicht überhaupt das Objekt, wovon das Erkenntnißvermögen einen entscheidenden Grund für diese Ueberzeugung hernimmt. Daher entstand wohl der Schein, als ob es Pflicht wäre, Gott zu erkennen. Der Glaube an die Gottheit ist in der moralischen Gesinnung objektiv gegründet.

Die Art und Weise dieses Zusammenhangs ist im vierten Problem der Critik der praktischen Vernunft erklärt worden.

Vergl. D. J. Reeb über das Verhältniß der Stoischen Moral zur Religion. Mainz 1791.

§. 613.

Verehrung der Gottheit.

Da nichts Objektives vorhanden ist, was die Achtung für die Gottheit einschränken könnte, so

muß sie unendlich, d. i. Verehrung (§. 382.) seyn. Die Verehrung, die wir der Gottheit widmen, ist eigentlich dem sittlichen Vernunftgesetze geweiht (§. 358. 360. 362. 379.), welches wir uns in ihr, als der vollkommensten Intelligenz, hypostasirt gedenken. Gottesverehrung ist unendliche Achtung für die unendliche Würde des sittlich Vollkommensten.

§. 614.

Negative, positive Gottesverehrung.

Ich verehre Gott

1) negativ; wenn ich alles dasjenige vermeide, was Verachtung der Gottheit voraussetzt; wenn ich die Gottheit nicht als bloßes Mittel wider ihre Zwecke gebrauchen, z. B. ihre Geschöpfe nicht vernunftwidrig anwenden will.

2) positiv; durch eine solche Einrichtung meines Thuns und Lassens, die der Vorstellung von der unendlichen Würde Gottes vollkommen entspricht.

§. 615.

Entehrung Gottes, praktischer Atheismus.

Gott wird entehrt

1) positiv; durch jeden Versuch, ihn als Mittel wider seine Zwecke zu gebrauchen, ihn zum Werkzeug der Unsittlichkeit zu machen, z. B. durch

durch Heucheley, durch Mißbrauch der Naturkräfte zur Unsittlichkeit.

2) negativ, dadurch, daß man seine sittlichen Zwecke nicht durchaus genehmigt und an seinem Theil zu befördern strebt; z. B. durch Vernachläßigung des Gebrauches der Naturkräfte für den Zweck der Moralität.

Vergl. Buddeus de Atheismo et Superstitione.

Schwarz über Irreligion und Indifferentismus (im Philos. Journal für Moralität, Religion und Menschenwohl. Band IV. St. 1. S. 96. ff.)

§. 616.

Mystik, Gottesdienst.

Aechte Gottesverehrung (§. 613. f.) unterscheidet sich durch dieses Princip

1) von der mystischen Liebe Gottes, oder der religiösen Schwärmerey, d. i. von einer unmittelbaren, blinden, sinnlichen Neigung zu einem sinnlich gedachten übersinnlichen Wesen. Was nicht auf Vernunft, sondern auf sinnlicher Neigung beruht, das hat keinen sittlichen Werth, und kann sich auch nicht nothwendigerweise durch Vernunft und Sittlichkeit, durch Achtung für vernünftige und moralische Wesen beweisen. Mystik gründet sich auf vermeynte sinnliche Anschauung dessen, was doch über-

sinnlich ist, und da diese unmöglich ist, so muß bey dem Mystiker nothwendigerweise ein sinnliches Phantom der Einbildungskraft die Stelle der Gottheit vertreten, das gewisse ihm angemessene Gefühle erregt, die aber nicht moralischer, sondern thierischer oder ästhetischer Natur sind. Bey der Voraussetzung, daß unmittelbare Einwürkungen der Gottheit (ausser denen durch die Natur und nach Naturgesetzen) möglich wären, und bey einiger Empfänglichkeit der Phantasie, ihre Würklichkeit sich einzubilden, wird aller, sowohl reine als empirische, Vernunftgebrauch in Absicht auf das Thun und Lassen aufgehoben, und für vergeblich erklärt, den Einflüssen der Leidenschaften auf die Phantasie wird die ganze Einrichtung des Lebens Preiß gegeben.

2) von dem eigentlichen Gottesdienst (Idolatrie, Abgötterey), d. i. dem von Moralität unabhängigen Bestreben, sich dem mächtigsten übermenschlichen Wesen gefällig zu machen, durch Befriedigung seiner subiektiven Neigungen.

Er gehört zu den Aeusserungen der Klugheit religiös ungebildeter Menschen.

Ueber die Opfer, von Kiesewetter (Deutsche Monatsschrift 1792. November. S. 255. ff.)

§. 617.

Theurgie, Dämonolatrie.

Der Gottesdienst (§. 616.) wird geleistet, d. h. man bestrebt sich, die vermeynten subiektiven Neigungen der Gottheit zu befriedigen

1) aus natürlicher Liebe und Dankbarkeit für die Wohlthaten, wodurch man von einem höhern Wesen ohne moralische Gründe und mit Partheilichkeit vor andern Menschen und Völkern ausgezeichnet worden zu seyn glaubt. So dient z. B. ein Volk seinem Schutzgott. Wenn keine Partheilichkeit bey Gott vorausgesetzt, sondern dieser Dienst aus moralischen Gründen auf moralische Art erwiesen wird: so hat derselbe subiektiv sittlichen Werth, wenn gleich eine irrige Vorstellung dabey zum Grunde liegen sollte. Ausserdem, und wenn die Pflicht dem eigennützigen Dienste untergeordnet wird, ist er Sünde, wenn auch der theoretische Irrthum, worauf er Bezug hat, unvermeidlich wäre. Ein moralischer Mensch, dessen höchster Beweggrund nicht der Eigennutz ist, würde eine solche vermeynte Gottheit nicht verehren können, und ihr keinen solchen Dienst erweisen, wenn er auch das Daseyn derselben irrigerweise glaubte.

Einige Gedanken über die Liebe gegen Gott, von Gebhard. (Schleswig. Journal 1792. S. 385.)

2) aus einer verständigen Neigung zu einem übermenschlichen, höhern Wesen, das

man sich als wohlwollend (ohne Moralität) vorstellt, als ein Mittel zu Befriedigung seiner sinnlichen Neigungen. Theurgie, sinnlich eigennützige Religion, religiöse Superstition.

3) aus einem verständigen Bestreben, sich die Gnade eines übelgesinnten, aber mächtigen Wesens zu erwerben. Dämonolatrie.

Die subiektiven Neigungen, die man der Gottheit beylegt und zu befriedigen sucht, beziehen sich

a) entweder auf etwas, das dem Materiale der Tugend und Pflicht mehr oder weniger zuwiderläuft, was in einzelnen Fällen die Erfüllung der Pflicht ausschließt, z. B. Menschenopfer.

b) oder was zwar von der Tugend verschieden ist, aber doch überhaupt genommen neben ihr bestehen kann, was ihr nur zufälligerweise widerspricht, oder auch zufälliger Weise damit übereinstimmt, z. B. Opfer von Früchten und Thieren.

c) oder etwas zufälliger Weise mit der Tugend (materialiter) übereinstimmendes

α) Moralität allein — dann leidet zwar die Legalität nicht, aber doch die reine sittliche Gesinnung.

β) oder Moralität, in Verbindung mit nicht moralischen Dingen, z. B. Opfern, Verföh-

söhnungen. In diesem Falle leiden Legalität und Moralität zugleich.

§. 618.

Auch die unverschuldete Natur des Irrglaubens an die Möglichkeit und Würksamkeit eines eigentlichen Gottesdienstes hebt die Sünde nicht auf, einem solchen Irrthum gemäß eigennützig und pflichtwidrig zu handlen. Denn die Moralität und Immoralität hängt nicht von (wahren oder irrigen) theologischen Ueberzeugungen, sondern von der reinen oder eigennützigen Denkungsart, und von dem Verhalten in Absicht auf die geglaubten Gegenstände seiner Ueberzeugung, ab. Dämonologie, als eine theoretische Lehre von dem Daseyn übermenschlicher, bösartiger Wesen, kann nur bey bösen Menschen (die es auch ohne diesen dogmatischen Irrthum seyn, und es dann nur auf andere Art, z. B. durch niedrige Menschenfurcht und Menschengefälligkeit beweisen würden) Dämonolatrie; der Glaube an eigennützige, übrigens wohlwollende Götter nur bey eigennützigen Gesinnungen Theurgie hervorbringen.

Natürliche Pflichten, deren Anerkenntniß von Religionsmeynungen unabhängig ist, aus sinnlicher Neigung (Hoffnung oder Furcht) zu verletzen (§. 617. Num. 3. c.), bleibt Unrecht, gesetzt auch daß die Hofnung oder Furcht selbst theoretisch gegründet wäre.

Aber auch selbst die Ausübung der Tugend (ihrem Stoffe nach), oder die Beobachtung des Ver-

nunftgesetzes um Gottes willen, ist weder ächte Religion, noch wahre Tugend überhaupt (§. 54. Num. 2. b. §. 617. Num. 3. c.); es ist ihr Buchstabe ohne den Geist. Man entzieht der Moralität die Achtung, die ihr unmittelbar und zuerst gebührt; man ehrt das Gesetz nicht als eignes, vernünftiges, an sich gutes Gesetz, sondern als Gesetz des mächtigsten Wesens, als etwas relativ Gutes zu sinnlichen Zwecken.

Umgekehrt sollen wir Gott, das mächtigste Wesen ehren, theils weil Sittlichkeit, das unbedingte Gut, ihm eigen, weil er sie selbst ist, theils weil Verehrung Gottes unsre an sich gute moralische Gesinnung verstärkt und würksamer macht.

Es darf also, um der Reinheit der Tugend willen, keine Pflicht auf die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und auf die Hofnung einer ewigen Vergeltung gegründet werden. Ein moralisches Wesen würde die Idee von der Gottheit in seiner Vernunft zum Gegenstand seiner höchsten Verehrung machen, wenn es sich auch von der objektiven Realität dieses Gedankens, d. i. davon, daß eine Gottheit existirt, nicht völlig überzeugen könnte.

§. 619.

Grad der Reinheit.

Je unmittelbarer und reiner sich die Gottesverehrung auf die Vorstellung gründet, daß die Gottheit ein vernünftiges und sittlich vollkommenes Wesen ist; ie weniger sinnliche Triebfedern und Vorstellungen

lungen von der Macht oder auch nur der (nicht moralischen) Güte Gottes dazu mitwürken; ie mehr die Erkenntniß Gottes und ihre praktische Würkung dem Ideal von sittlicher Vollkommenheit entspricht; ie weiter aller Eigennutz und alle Vorstellung von subiektiven Zwecken der Gottheit davon entfernt bleiben; ie mehr sie sich durch Erfüllung der Selbst- und Menschenpflichten beweist — desto ächter und moralisch würdiger ist sie.

§. 620.

Verhältniß der Religion zur Sinnlichkeit.

Gottesverehrung (§. 613.) ist dem menschlichen Geiste (der Menschheit) offenbar angemessener, als Mystik und Gottesdienst (§. 616.). Aber dem sinnlichen Menschen (der Menschlichkeit) wird es schwer, sich zu diesem rein moralischen Ideale zu erheben, und diese reine sittliche Denkart auszuüben, da er im Gegentheil bey ienen vermeynten Surrogaten ächter Religion seine Sinnlichkeit ungehindert zu befriedigen, und sich von den sinnlich lästigen Forderungen der Vernunft mit einem Schein der Vernunftmäßigkeit loszumachen weiß. Doch wird auch hierdurch der sinnlichen Natur oft Gewalt angethan (z. B. durch Büssungen), die um so drückender ist, ie weniger sie für den edlern Theil des Menschen als nothwendig erkannt wird.

Specielle Ausführung der Pflichten gegen Gott.

§. 621.

Theile.

Die Pflichten gegen Gott sind:

1) Erhaltung und Erhöhung, d. i. subiektive Verehrung seiner persönlichen Würde — unmittelbare Religiosität, Frömmigkeit.

2) Erhaltung und Beförderung, d. i. Verehrung seiner Zwecke — mittelbare Religiosität, Gottesfurcht.

§. 622.

Unmittelbare Religionspflicht. Verehrung der göttlichen Würde.

§. 621. Num. 1. Die Pflicht der unmittelbaren Verehrung der Gottheit gebietet überhaupt: Gott innerlich zu verehren, und dieser innern Verehrung gemäß sich äusserlich zu betragen.

Insbesondere:

1) negativ: Vermeide alles dasienige, was einen Mangel an Verehrung der Gottheit ausdrückt.

Denke

Denke, nenne die Gottheit und alles, was auf sie in unmittelbarer Beziehung steht, nie anders, als mit Ernst und mit Ehrfurcht. Verläugne diese Gesinnung nie, z. B. durch Meineid, oder leichtsinniges Schwören, Fluchen u. d. gl. oder auch durch ausdrückliche Verläugnung dessen, wovon man religiös überzeugt ist — Religionsbekenntniß. Verbreite keinen Gedanken, der diese Gesinnung bey andern schwächen könnte; unternimm keine Handlung, die deine Gleichgültigkeit gegen religiöse Ueberzeugung ausdrücken und andern mittheilen würde.

Was andere Menschen als göttlich und heilig ansehen; wessen Verehrung bey ihnen mit der Gottesverehrung und dadurch mittelbarerweise mit der Achtung für Vernunft und Moralität zusammenhängt, das entweihe nicht, weil es bey ihnen die Religion und Tugend, wenigstens die Legalität befördert. Selbst Aberglauben und Schwärmerey bekämpfe mit Behutsamkeit. Auch die äusseren Zeichen der Gottesverehrung, deren sich die Menschen bedienen, mit welchen du umgehst, mache nicht lächerlich, beraube sie nicht ihres Eindruckes, ohne etwas Würksameres dafür zu geben, oder geben zu können. Alle, auch fehlerhafte Institute, die nur irgend zur Erhaltung und Verbreitung einer religiösen und sittlichen Denkart dienen mögen, ehre, erhalte und befördere, selbst durch eigne Theilnahme an denselben. — Oefters kann schon die persönliche Vernachlässigung religiöser Formalitäten für Verachtung Gottes gelten und dieselbe bey andern befördern.

Das Motiv zu dieser Pflicht, welches von der Achtung für Sittlichkeit, Vernunft und Gott-

Gottheit hergenommen ist, zeichnet die moralische Erfüllung derselben aus

a) von äusserer Ehrfurcht für Gott, aus sklavischer Furcht vor göttlichen Strafen, oder aus eigennütziger Hofnung göttlicher Belohnungen (Lohnsucht)

b) von scheinbarer und affektirter Religiosität lediglich aus Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit, aus Eigennutz. Heucheley in der Religion.

Eben diese Art zu handlen ist auch der Selbstpflicht, der Menschenpflicht, der Klugheit gemäß.

Die höchste Vernunft leichtsinnig zu behandlen, verräth eine unmoralische Denkungsart.

Ehre die Vernunft, auch in deiner Person und in der Person eines ieden Menschen — denn was vernünftig ist, ist göttlich. (1 Brief Johannis IV, 21. 22.)

§. 623.

2) positiv: Erhalte und veredle in dir selbst und in andern iede religiöse Gesinnung oder: verherrliche Gott. Also:

Befestige und läutere deine Begriffe und Ueberzeugungen von Gott, durch Gebrauch deiner Vernunft, durch Kultur des Herzens, und durch Studium der Natur und der Geschichte.

Ver-

Vermeide aus sittlichen Gründen allen Aberglauben und allen Unglauben oder alle Vernünfteley in der Religion, d. h. bestimme deine religiöse Ueberzeugungen weder durch Sinnlichkeit, z. B. sinnliche Erfahrung, Thatsachen, Furcht, noch durch blosse Speculation; sondern erhalte und befestige vielmehr den moralischen Glauben.

Belebe diese Ueberzeugung und das Gefühl für sie, d. h. nimm solche Uebungen vor, welche geschickt sind, deine Vorstellung von Gott auf den Willen würksam zu machen.

Veredle dieß Gefühl durch Absonderung alles dessen, was der Gottheit unwürdig ist.

Verbreite und befördere Achtung für Vernunft und Menschheit.

Befördere wahre und lebendige Erkenntniß, Betrachtung und Gefühl für Gott auch bey andern Menschen — ächter Religionseifer.

Auch diese Handlungen lassen sich aus der Selbstpflicht, der Menschenpflicht, und aus Regeln der Klugheit ableiten. Sie sind aber auch Pflicht in unmittelbarer Beziehung auf Gott.

§. 624.

Gränzen.

Die Gränzen dieser Pflicht (§. 622. 623.) der Gottesbetrachtung und des religiösen Ge-

Gefühls (zusammengenommen der Andacht) werden bestimmt durch das Verhältniß der Handlungen, wodurch sie erfüllt wird, zu dem letzten Princip und Zweck aller Pflicht. Wo die innere und äussere Thätigkeit der Vernunft im Ganzen dadurch eingeschränkt würde, da hören diese Handlungen auf pflichtmäßig zu seyn. Alsdann würde die thätige Verehrung der göttlichen Zwecke (§. 621. Num. 2. §. 627. ff.) dadurch verhindert, und die Würde der vernünftigen Wesen verläugnet.

Zur Andacht gehört auch das moralische Gebet (Bitte, Danksagung, Lob, Fürbitte) d. h. die Einkleidung religiöser Gedanken und Gefühle in Worte, um iene dadurch zu befestigen und zu beleben. Diese Einkleidung ist Pflicht in Rücksicht auf unsre sinnliche Schwäche. Bey Geübtern, wo diese Absicht wegfallen, und also der Buchstabe des Gebets überflüssig werden könnte, bleibt doch immer der Geist des Gebets, d. h. die religiöse Gesinnung übrig.

§. 625.

Unterschiede.

Dieß Princip und diese Gränzen (§. 624.) bestimmen den Unterschied der ächten Religiosität oder Andacht

1) von dem vermeynten Gottesdienst (§. 616. Num. 2.); durch Entfernung aller eigennützigen Zwecke, um derentwillen der Diener Gottes diese Handlungen vornimmt. Der wahre Andächtige wird nur durch die sittliche Vor-

Vortreflichkeit und Würdigkeit des Gegenstandes dazu bestimmt, und durch den Einfluß, den diese Handlungen auf moralische Bildung seines Geistes und Herzens haben.

Dahin gehören alle Gebete in pragmatischer Absicht, d. h. um Gott zu bewegen, daß er unsre Wünsche erfülle; ingl. Kasteyungen, Fasttage u. d. gl. Es sind in der That Gotteslästerungen, weil sie einen unwürdigen und unsittlichen Begriff von Gott voraussetzen.

2) von Abergläubigkeit überhaupt, dadurch, daß sie sich nur auf die Gottheit als Princip der Sittlichkeit bezieht. Der Abergläubige verehrt oder fürchtet vielmehr die Macht, als die Weisheit und Güte der Gottheit. Ihre Gebote betrachtet er als willkührliche Vorschriften eines mächtigen Herrn, nicht als Gesetze der Vernunft. Entweder beobachtet er sie, oder er sucht sich durch Zuflucht zu anderen Dingen, welche die Stelle der Pflicht vertreten sollen — durch Demüthigungen, Büssungen, eigne oder fremde Gebete, Ceremonien, Grimassen; durch Beförderung gottesdienstlicher Anstalten, Buß- und Fasttage, Kirchengehen, fromme Stiftungen, auch wohl durch intoleranten Eifer gegen Andersdenkende, gegen Heiden, Juden, Ketzer und Heterodoxe, — so viel wie möglich davon loszumachen. (Aberglauben ist die theoretische Voraussetzung des praktischen Dieners Gottes).

3) von Bigotterie, d. i. der positiven Unterordnung aller Pflichten unter die Pflicht der un-

mittelbaren Religiosität. Der wahre Andächtige ordnet die Andacht allen seinen übrigen, mehr thätigen als kontemplativen, Tugenden, negativ unter, weil er thätige Verehrung der göttlichen Zwecke im Denken, Fühlen und Handlen, für das höchste Ziel aller Religion erkennt. Diese wird aber nur durch die möglichste Ausbreitung der Sittlichkeit und Glückseligkeit bewiesen.

§. 626.

Andächteley, Frömmeley.

Die Bigotterie (§. 625. Num. 3.) zeigt sich

1) als Andächteley, durch Uebertreibung der Andacht (der religiösen Betrachtungen und Gefühle §. 624.) zum Nachtheil der thätigen Verehrung der göttlichen Zwecke, der äussern sittlichen Würksamkeit. — Würkliche, aber verhältnißwidrige Andacht.

(Vergl. Spalding vom Werth der Gefühle in der Religion.)

2) als Frömmeley, durch zwecklosen und zweckwidrigen Gebrauch der äussern Hülfsmittel der Andacht, wenn diese

entweder gar keine Andacht, oder eine falsche Andacht, oder Andacht zum Nachtheil der übrigen Pflichten hervorbringen; z. B. lange Gebete, fremde unpassende Gebetsformeln,

meln, unzweckmäßiges, allzuhäufiges Kirchengehen. —

Das zwecklose und zweckwidrige liegt bald in der Beschaffenheit, bald in dem Uebermaaß des Gebrauchs der Andachtsmittel. Die Frömmeley ist bald Folge von Gottesdienstlichem Aberglauben, bald von dem Mangel an Seelenkenntniß. Der Buchstabe der Religion wird für ihren Geist genommen. — Allein nicht ieder Gebrauch ascetischer Hülfsmittel z. B. der Andachtsbücher, des Kirchengehens oder geistlicher Gesänge ist Andächteley. Wer darüber spottet, der könnte leicht wahrer Andacht spotten und sie stören.

§. 627.

Mittelbare Religionspflicht.

Verehrung der göttlichen Zwecke.

§. 621. Num. 2. Erhalte und befördere die göttlichen Zwecke.

Der Zweck der Gottheit ist der objektive Zweck der vernünftigen Wesen überhaupt, oder das Weltbeste, d. i. Sittlichkeit und Glückseligkeit der vernünftigen Wesen in vollkommenster Harmonie. Andere persönliche Zwecke eigner Vollkommenheit oder Glückseligkeit hat Gott nicht, weil er Gott d. i. der Allgenugsame ist.

Den objektiven Zweck der Gottheit zu befördern, sind wir als seine Geschöpfe physisch genöthigt, wir müssen es thun. Ihn zu hindern, die sittliche Weltregierung zu stören, ist uns physisch unmöglich,

wir können es nicht. Aber der Wille es zu thun, die Einstimmung unsers Willens in den göttlichen; daß wir Gottes Zwecke genehmigen, und aus freyem Triebe zu befördern suchen, das ist unsrer Freyheit überlassen, und hierin können wir unsre Moralität beweisen, oder sie verläugnen.

§. 628.

Negative Bestimmung.

Der göttliche Zweck ist von dem wesentlichen Zweck eines vernünftigen Wesens nicht verschieden. Gesetzt aber, daß sich iemand einen solchen blos subiektiven Zweck eines übermenschlichen Wesens als würklich dächte: so würde er doch moralisch verpflichtet seyn, ihn nicht zum Nachtheil des obiektiven Zwecks seiner Vernunft, etwa aus eigennützigen sinnlichen Absichten, zu befördern.

Das negative Gesetz der Verehrung göttlicher Zwecke ist demnach: diene Gott nicht (in der oben §. 616. 620. und 625. erklärten, dem herrschenden Sprachgebrauch gemäßen Bedeutung), d. h. befördere die göttlichen Zwecke nur in so fern, als du sie für obiektive Zwecke eines moralischen Wesens erkennest; thue nichts in Bezug auf einen Begriff von Gott, der andere Zwecke voraussetzt, diese zu verläugnen; handle nie wider die erkennbare Selbst- und Menschenpflicht, wenn du auch dadurch die Gnade eines so mächtigen, übermenschlichen Wesens erwerben, oder seine Ungnade abwenden, es versöhnen zu können (irrigerweise) glaubtest. (Daraus fließt, z. B. die religiöse Intoleranz).

§. 629.

§. 629.

Positive Bestimmung.

Positiv: Genehmige, erhalte, befördere in deinem freyen Willen die göttlichen Zwecke, als die objektiven Zwecke der Vernunft. Dieß geschieht

1) durch religiöse Verehrung seines Gesetzes.

2) durch religiöse Beurtheilung der Welt.

3) durch religiöse Behandlung der Welt, aller Geschöpfe und Einrichtungen Gottes in der Welt.

§. 630.

Religiöse Verehrung des göttlichen Gesetzes.

1) Ehre und halte heilig sein Gesetz, als das Gesetz der Vernunft. Verehre Gott als den Realgrund aller Sittlichkeit, als moralisches Oberhaupt der sittlichen Wesen.

Moralität ehren und heilig halten, und Gottes Willen und Gesetz gehorchen, ist beydes unzertrennlich verbunden in der Vorstellung dessen, der Gott als das sittlich vollkommenste Wesen kennt. Wer im Gegentheil sich von der Gottheit nicht diesen Begriff bildet, wer sich irgend ein Gebot derselben als willkührlich und vernunftlos vorstellt, der ist moralisch verbunden, ein solches — wenn gleich seiner irrigen Meynung nach, göttliches — Gebot zu übertreten.

Denn die Verbindlichkeit Gott zu gehorchen, ist der höchsten Pflicht, seiner Vernunft gehorsam zu seyn, untergeordnet, und Gott kann weder das Sittengesetz, noch das Naturrecht ändern.

2) Liebe sein Gesetz, d. i. strebe darnach, sein Gesetz (deine Pflicht) gern zu erfüllen; weil es nicht nur das Gesetz deines Geistes, sondern auch das Gesetz des Urhebers deiner und der allgemeinen Glückseligkeit durch Beobachtung desselben ist; weil es dich zufrieden und glücklich macht, jenes durch sich selbst, dieses durch seine Verbindung mit dem Naturgesetz durch Einen Urheber und zu Einem Zweck. Verehre Gott als den Vereinigungsgrund des Reichs der Sitten und der Natur, als Urheber der moralischen Welt (§. 210. Num. 4.), als Schöpfer, Regenten und Richter der Welt.

Wir ehren Gott als den heiligsten Gesetzgeber, indem wir sein Gesetz als heilig ansehen und zu erfüllen suchen. Jede andere Verehrung Gottes ist Aberglaube. Alle Achtung und Verehrung bezieht sich auch bey Menschen nur auf Moralität. Macht, Größe, Geschicklichkeit können wir nur anstaunen und bewundern, nicht verehren.

Die Liebe zu dem göttlichen Gesetz ist einerley mit der kindlichen Furcht Gottes, d. i. dem freywilligen Bestreben, Gottes Gebote zu erfüllen. Sie ist aus Verehrung und Liebe zusammengesetzt. Die Furcht vor Gott, oder die knechtische Furcht, ist die unangenehme Empfindung eines Menschen, der Gottes Gebote übertreten hat, oder gern übertreten möchte, die aus

aus der Vorstellung göttlicher Strafen entspringt. Eine unsittliche Gesinnung! — Wir fürchten Gott als den gerechtesten Richter.

Verehrung und Liebe des göttlichen Gesetzes heißt auch Nachahmung Gottes, d. h. ein Bestreben, dem Urbilde sittlicher Vollkommenheit conform zu seyn.

Vergl. Webers Versuch über die Aehnlichkeit mit Gott. 1778.

§. 631.

Religiöse Beurtheilung der Welt.

§. 629. Num. 2. Beurtheile und billige die Welt, als das Werk des moralisch Besten, d. i. des weisesten und gütigsten Wesens.

Die moralische Gesinnung bringt es mit sich, die Moralität als höchsten Zweck zu verehren, und ihr den Zweck der Glückseligkeit unterzuordnen.

Die religiöse Ueberzeugung besteht in dem Glauben, daß in der würklichen Welt diese beyden Zwecke, und zwar in dieser Unterordnung, würksam befördert und erreicht werden.

Aus iener Gesinnung und dieser Ueberzeugung zusammengenommen, entspringt als unzertrennliche Folge

1) Zufriedenheit mit der Welt im Ganzen, als einem System von zweckmäßig verbundenen Kräften, worinn der Zweck der Vernunft im Ganzen am vollkommensten erreicht werde; Zufriedenheit mit der ganzen göttlichen Einrichtung, daß das Wohlbefinden an die Bedingung des Wohlverhaltens gebunden ist.

Diese Zufriedenheit ist einerley mit der Liebe zu Gott, als dem gütigsten Wesen und dem besten Regierer der Welt. Jede andere Liebe zu Gott ist schwärmerisch. Wer Gott liebt, der ist mit der Welt zufrieden, in so fern sie der Gottheit ihr Daseyn verdankt, d. h. in so fern als sie eine moralische Welt ist. Um dieß zu können, muß ein Mensch den Trieb nach Glückseligkeit dem Triebe nach Sittlichkeit untergeordnet haben; alsdann ist er zufrieden in dem Glauben, daß Gott diese Subordination also getroffen habe.

2) Zufriedenheit mit seinem eignen persönlichen Zustande, Billigung, vernünftiges Gutheissen seines Schicksals im Ganzen; Ueberzeugung, daß es im Ganzen gut, seinem höchsten Zwecke gemäß sey.

a) Dankbarkeit, Billigung des Angenehmen in seinem Zustande, in so fern man es sich denkt als übereinstimmend mit dem höchsten Gute, folglich als zweckmäßig.

b) Genügsamkeit, Betrachtung desjenigen in unserer Lage, was der Erfüllung unserer Wünsche noch mangelt, als übereinstimmend

mend mit dem höchsten Gute; Billigung dessen, daß nicht alle unsere Wünsche befriedigt werden; Ueberzeugung von der Zweckmäßigkeit unserer Einschränkungen, in so fern das höchste Gut dadurch nicht gehindert wird.

c) Geduld; Betrachtung und vernünftige Billigung dessen, was uns sinnlich wehe thut, unserer Leiden, als übereinstimmend mit dem höchsten Gute; willige Ertragung desselben, nicht blos wegen seiner unabänderlichen Nothwendigkeit.

d) Vertrauen; billigende Vorstellung unsres zukünftigen Schicksals, als übereinstimmend mit dem höchsten Gute; Unterwerfung aller unsrer Wünsche und Hoffnungen unter die Ordnung einer moralischen Welt; die zufriedene Hoffnung so glücklich in der Welt zu werden, als es unsre moralische Würdigkeit zuläßt; der Glaube, Gott werde das, was in Absicht auf unsern moralischen Endzweck (Glückswürdigkeit und würkliche Glückseligkeit) nicht in unsrer Gewalt steht, durch seine Regierung ersetzen, wenn wir nur unsre Pflichten möglichst erfüllen. (Dieses moralische oder geistige Vertrauen ist von dem sinnlichen oder fleischlichen Vertrauen unterschieden, daß Gott unsre bestimmten Absichten erfüllen, unsre sinnliche Neigungen und Begierden befriedigen werde, wenn und weil wir es glauben. Dazu liegt kein Grund in der moralischen Idee von Gott und von der Welt; es ist aber auch immoralisch. Der

Gegenstand des sittlichen Vertrauens ist theils Heiligkeit, theils Seligkeit d. h. Annäherung zu diesen Idealen der Vernunft, unter der Bedingung unsres möglichsten sittlichen Bestrebens.)

Je moralischer ein Mensch denkt, ie weiter dehnen sich diese Empfindungen und Gesinnungen auch auf andere und auf das Ganze aus; ie mehr fallen alle eingeschränkte und eigennützige Aeusserungen, z. B. der Dankbarkeit weg. Gott danken, daß wir es besser haben als andere, ist nicht moralisch, wenn der Mangel des Guten bey andern der Grund unsres Dankes ist.

Die Dankbarkeit, Genügsamkeit, Geduld und das Vertrauen zu Gott, schließen weder den Wunsch, noch das Bestreben nach einem bessern Schicksal aus; denn wir wissen ia nichts von Gottes besondern Absichten, und von dem bestimmten Verhältniß unsers gegenwärtigen zu dem künftigen Schicksal. Wir müssen also darinn selbst bestimmen, wie Weisheit und Klugheit es fordern. Dadurch erfüllen wir unsre Pflicht; mithin auch den Willen Gottes. Das entgegengesetzte Benehmen wäre nicht nur abergläubisch, sondern es würde sogar alle Selbstthätigkeit und Moralität aufheben. — Folglich wäre es auch Schwärmerey und Aberglauben, wenn ein Mensch aus Vertrauen auf die göttliche Vorsehung etwas thun oder unternehmen wollte, was sich nicht ohne diese Rücksicht als Pflicht, als vernünftig und gut erkennen läßt.

Stolz und Vermessenheit ist es, wenn ein Mensch alles das, was seine Person angeht, einer beson-

besondern Direktion und besondern Zwecken und Absichten der Gottheit, die sich auf ihn nur beziehen, zuschreibt. Manches kann uns angenehm und nützlich seyn, was doch nicht um unsertwillen da ist, oder geschieht, sondern nur als Nebenfolge von größern Absichten Gottes.

Durch diese Gesinnungen und Ueberzeugungen a priori wird ein (teleologisches) Bestreben hervorgebracht, der Zweckmäßigkeit in den Einrichtungen der Welt, und in unserm Schicksal nachzuforschen. Teleologische Natur- und Geschichtsforschung. Es ist Pflicht gegen Gott, alles Kleinliche und Eigensüchtige in dieser Beurtheilung nach Zwecken gänzlich zu vermeiden.

§. 632.

Religiöse Behandlung göttlicher Geschöpfe und Einrichtungen.

§. 629. Num. 3. Behandle die Welt den göttlichen Zwecken gemäß, d. h. höchst zweckmäßig.

1) die geschaffenen Wesen.

a) Alle leblose Wesen behandle als Mittel für die Lebendigen, mit positiver Unterordnung.

Zerstöre keine Vollkommenheit und Schönheit der leblosen Natur, ohne daß der Zweck ihres Gebrauches oder Genusses für dich und andere es fordert.

b) Alle

b) Alle lebendige, vernunftlose Wesen, (Thiere) behandle als Mittel für die Vernünftigen mit negativer Unterordnung, d. h. so, daß die vernünftigen Wesen, die Erhaltung und Zunahme ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit nicht durch die Vernunftlosen eingeschränkt, ihnen nicht nachgesetzt werden.

Ausser diesem Verhältnisse ist das Wohl der Thiere Zweck der Vernunft und der Gottheit, die dem Uebel nie unmittelbar den Vorzug vor dem Wohle geben kann. Glückseligkeit ist Zweck der Vernunft und der Gottheit, in so fern sie die Moralität nicht einschränkt. Wesen, die der Glückseligkeit fähig sind, können also nicht bloße Mittel seyn, und ganz willkührlich behandelt, sondern sie müssen nur dem höhern Zwecke untergeordnet werden.

Die Pflichten gegen leblose und vernunftlose Wesen sind auch indirekte Pflichten gegen die Menschheit.

Vergl. Humphrey Primatt über Barmherzigkeit und Grausamkeit gegen die thierische Schöpfung. Aus dem Engl. Halle 1778. 8.

Philosophische Betrachtungen über die thierische Schöpfung. Leipzig 1769.

Lauritz Smith über die Natur und Bestimmung der Thiere, wie auch von den Pflichten der Menschen gegen die Thie-

Thiere. Aus dem Dänischen. Altenburg 1790. Neue, sehr vermehrte Originalausgabe. Kopenhagen 1791.

c) Alle vernünftige Wesen behandle als Selbstzweck, mit Achtung und Liebe.

d) In den vernünftigen Wesen behandle ihre moralischvernünftige Würksamkeit als höchsten Zweck, der dem blos physischen Wohle vorgeht.

Dieß ist die Rangordnung der Vernunft und der Gottheit.

2) die Einrichtungen und Schicksale.

Befördere überall das Wohlverhalten und das Wohlbefinden in möglichster Harmonie — überall moralische Zufriedenheit.

Bestrebe dich dein Glück moralisch zu genießen, um dich dessen würdig und dasselbe dauerhaft zu machen; dein Glück harmonisch zu machen mit deinem höchsten Zwecke. Thätiger Dank.

Suche die Befriedigung deiner Wünsche nur auf moralischem Wege; mache deinen Mangel harmonisch mit dem höchsten Zwecke; strebe dabey so gut und glücklich zu werden, als es möglich ist. Thätige Genügsamkeit.

Wende deine Leiden zu deiner sittlichen Veredlung an, und verhindere dabey, so viel wie mög-

möglich, den schädlichen Einfluß deines widrigen Schicksals auf deine Glückseligkeit im Ganzen. Moralische Geduld.

Hoffe und suche nur das, was dir moralisch gut ist; befördere deine Glückseligkeit vornehmlich dadurch, daß du deine Pflichten erfüllest. Suche dein Glück nur auf moralischem Wege. Thätiges Vertrauen.

§. 633.

Weil Gott keine zufälligen, subiektiven Zwecke hat: so

1) muß iede Handlung, die der Pflicht gegen Gott gemäß ist, zugleich als Selbstpflicht und Menschenpflicht können betrachtet werden. Es sind aber doch verschiedene Motive.

2) kann keine wahre Religionspflicht mit andern Pflichten, gegen sich und andere Menschen, in Collision kommen. Der Zweck der Gottheit ist der Zweck vernünftiger Wesen.

Vergl. Vom falschen Religionseifer. Berlin 1767.

Lüdke über Toleranz und Gewissensfreyheit. Berlin 1774.

3) werden alle materiale Religionspflichten durch die Motive zu Erfüllung der übrigen Pflichten unterstützt.

Ver-

Verbindung aller Pflichten unter sich selbst.

§. 634.

Nach dem Entwurf des §. 455. Num. 4. muß auf die Untersuchung der Selbstpflichten (§. 458. ff.), der Pflichten gegen andere Menschen (§. 517. ff.), und gegen die Gottheit (§. 609. ff.) noch eine Betrachtung folgen über die Verbindung aller dieser Pflichten und Tugenden unter sich selbst.

§. 635.

1) Sie fließen dem Wesen nach alle aus Einem Princip. Achtung für sich, für die Menschen, für die Gottheit sind nur verschiedene Richtungen und Aeusserungen der einen Grundtugend — Achtung für die Vernunft. Sie hängen daher wesentlich unter sich zusammen.

2) Aus dem richtigen Grundsatz für die Eine Klasse von Pflichten lassen sich die Pflichten ieder andern Klasse ableiten. Erhaltung und Erhöhung der Würde der Vernunft ist der Vereinigungspunkt aller Pflichten, und das Band, das sie alle alle verknüpft.

3) Auch ihrem Innhalte nach findet ein nothwendiger Zusammenhang statt. Z. B. Ohne mich zu erhalten, kann ich weder andere erhalten, noch sie vollkommner, noch glücklicher machen — und umgekehrt. Ohne Reli-

gion

gion fehlt es mir selbst an der höchsten Entwickelung des Geistes und Ausbildung des Herzens, ohne welche wiederum die vollkommenste Erfüllung der Pflicht gegen andere Menschen unmöglich ist.

4) Die einzelnen materialen Pflichten können sich in einzelnen Fällen ausschließen (z. B. bey dem Arzte die Sorge für seine eigne Erhaltung und für die Erhaltung anderer); dann fordern die allgemeinen Collisionsregeln (§. 428. ff.) ihre Anwendung, wodurch entschieden wird, welche materiale Handlung unter den gegebenen Umständen der formalen Pflicht entspricht.

5) Scheintugenden können sich einander wechselseitigen Abbruch thun, z. B. mystische Gottesliebe (§. 616. Num. 1.) der Menschenliebe; Gottesdienst (§. 616. Num. 2.) dem Streben nach eigner Vollkommenheit oder auch dem Diensteifer für Menschen. Aber die wahre, einzige Tugend kann eben darum, weil sie einfach ist, sich selbst nicht einschränken.

Allgemeine praktische Anthropologie.

Zweyter Abschnitt.

Allgemeine empirische Ascetik oder Theorie der sittlichen Erziehung des Menschen.

§. 636.

Begriff.

Die allgemeine empirische Ascetik (§. 450. Num. 2.) oder die allgemeine Theorie der Erziehung des Menschen zur Tugend, untersucht

1) den Begriff und die subiektiven Bedingungen der menschlichen Tugend.

2) ihre subiektiven Hindernisse.

3) die Mittel, diese Hindernisse wegzuräumen.

Diese Wissenschaft beruht theils auf Principien der reinen Ascetik (§. 438. ff.), theils auf gewissen Lehren der empirischen Psychologie und Anthropologie. — Der Einfluß des Körperlichen auf die Gemüthsstimmung ist noch in ascetischer Rücksicht zu wenig erwogen worden.

Vergl. Grundlegung einer subiektiven Tugendlehre, v. J. C. K. Frankfurt. 1788.

§. 637.

Menschliche Tugend.

Menschliche Tugend ist die Uebereinstimmung der innern Kräfte und Bestimmungen des Menschen zur Würksamkeit des sittlichen Vernunftgesetzes.

Sie ist eine nähere Modifikation des Begriffes von **subiektiver Tugend** überhaupt §. 439.

§. 638.

Größe der menschlichen Tugend.

Je größer diese Würksamkeit; ie größer die Tugend eines Menschen. Je reiner, ie stärker, anhaltender und ausgebreiteter die sittliche Vernunft eines Menschen würkt; desto mehr Tugend besitzt er. (§. 447.)

§. 639.

Nähree Erklärung.

Reinheit der Tugend ist Lauterkeit der Beweggründe; reine Würksamkeit der obersten Principien; Zulänglichkeit derselben zu Hervorbringung eines pflichtmäßigen Entschlusses und einer tugendhaften Handlung.

Das

Das Mitwürken anderer Vorstellungen, die sich auf die eignen Triebe und Neigungen beziehen, schränkt die Reinheit der Tugend nicht ein, wenn nur ohne diese mitwürkenden Antriebe die sittliche Triebfeder allein genommen auch hinreichend gewesen wäre, die Würkung hervorzubringen.

(Der Reinheit der Tugend steht ihre Unlauterkeit entgegen, d. i. die Nothwendigkeit der Beyhülfe fremder Antriebe, um das zu thun, was die Pflicht fordert, z. B. der Erwägung des Vortheils, oder sinnliche Reitze.)

Stärke der Tugend ist der Grad der Würksamkeit sittlicher Gründe, in Besiegung gleichzeitiger, subjektiver Hindernisse von sinnlichen Antrieben und empirischen Beweggründen. (Schwäche ist Nachgiebigkeit gegen stärkere Reitze.)

Dauerhaftigkeit ist ihre Größe, so fern sie nach der Fortdauer und öftern Wiederhohlung entgegengesetzter Antriebe geschätzt wird. (Schwankende Tugend ist ein blos vorübergehender Enthusiasmus.)

Ausdehnung oder Ausbreitung, ist die Größe der vernünftigen Würksamkeit, so fern sie nach ihrer zusammengesetzten Beziehung auf viele und mannigfaltige gegebene Gegenstände, Verhältnisse und Handlungen geschätzt wird. (Eingeschränktheit der Tugend, ist Tugend in einer engen Sphäre, und mit Unschuld verbunden.)

Die sittliche Gesinnung des Menschen erscheint in ihrer Reinheit als Edelmuth; in ihrer Stärke als Tugend; in ihrer Dauer als Gleichmuth; in ihrer Ausdehnung als Grosmuth.

§. 640.

Zweck der sittlichen Erziehung.

Die sittliche Erziehung hat nun

1) positiv: keinen andern Zweck, als den: eine reine, starke, dauerhafte und ausgebreitete Tugend (§. 639.) in dem Menschen hervorzubringen, und diese ins Unendliche zu erhöhen.

2) negativ: Ihr Zweck ist demnach nicht

a) Sittlichkeit, oder den guten Willen hervorzubringen. Dieß muß vielmehr überall als Grundbedingung vorausgesetzt werden.

b) bloße Legalität, ohne moralische Gesinnung zu befördern.

c) die Sinnlichkeit auszurotten, oder auch nur im Ganzen einzuschränken. Dieß würde theils unmöglich, theils zweckwidrig seyn. Die Sinnlichkeit nimmt bey iedem Versuch, der auf ihre Unterdrückung abzweckt, nur eine andere, öfters unnatürliche Richtung, z. B. auf Befriedigungen in der Phantasie.

d) Un-

d) Unschuld zu erhalten.

e) Gutherzigkeit und Empfindsamkeit zu nähren. (Vergl. Campe über Empfindsamkeit und Empfindeley. Wolfenbüttel 1778. Ueber den Werth der Empfindsamkeit und Empfindeley, besonders in Rücksicht auf Romane. Nebst einem Anh. von Prof. Eberhard. Halle 1786.)

f) Enthusiasmus für einzelne, legale Handlungen zu erregen.

g) einzelne gute Vorsätze zu erzeugen.

h) Geschicklichkeit, oder Klugheit hervorzubringen.

Mittel, die blos einen oder auch mehrere von diesen Zwecken befördern, können nicht für eigentliche Tugendmittel gelten.

§. 641.

Nähere Bestimmung.

Die nähere Modifikation dieses Zwecks wird bestimmt durch

1) die Beschaffenheit der Menschen, die man zur Tugend bilden will

a) die natürliche — fortdauernde, z. B. furchtsames, flüchtiges, heftiges, unbiegsames

sames Temperament, Geschlecht — zufällige, z. B. Lebensalter, Stimmung.

b) die durch Bildung entstandene

2) durch die Lage, worinn sich Tugend beweisen soll.

Sie erfordert ein fortgesetztes, tiefes Studium der menschlichen Natur überhaupt, und ihrer verschiedenen Modifikationen und Formen, und die Schwierigkeit diesen Zweck zu erreichen, ist der Wichtigkeit desselben angemessen.

§. 642.

Die subiektive Bedingung der Tugend überhaupt ist — Beherrschung seiner selbst durch sittliche Principien. Die vier Zweige der subiektiven menschlichen Tugend sind: sittliche Mäßigkeit, Enthaltsamkeit, Tapferkeit und Geduld. §. 497.

§. 643.

Diese setzen voraus

1) das Bewußtseyn rein sittlicher Principien.

2) Geschärfte Urtheilskraft, sie anzuwenden.

3) Kraft,

3) Kraft, das iedesmahlige Urtheil der sittlichen Beurtheilungskraft zu befolgen.

§. 644.

Man kann dreyerley Beförderungsmittel der Tugend unterscheiden 1) entfernte und allgemeine Vorübungen, 2) unmittelbare Tugendmittel, 3) adoptirte oder Hülfstugenden.

§. 645.

Vorübungen.

1) Was nur irgend dazu dient, um das Vermögen, allgemeine Begriffe und Grundsätze zu denken, sie auf einzelne Fälle im Urtheile anzuwenden, und darnach zu empfinden und zu handlen — zu cultiviren und zu verstärken: das dient wenigstens als entfernte Vorübung oder Vorbereitung zur Tugend. Denn wenn gleich Tugend nicht blos darinn besteht, so werden doch diese Fertigkeiten dabey vorausgesetzt, wenn sie entstehen und zunehmen soll.

Dahin gehören also alle diejenigen Uebungen, wodurch die Aufklärung, das Vermögen nach Grundsätzen zu handlen, das praktische Judicium, die Gegenwart des Geistes, Selbstbeherrschung, Empfindsamkeit und Enthusiasmus hervorgebracht und cultivirt werden.

§. 646.

Nähere Tugendmittel.

2) Was die sittlichen Grundsätze aufklärt, ihre Folgerungen entwickelt, was angemessene Gefühle erweckt; was die Kenntniß von dem sittlichen Würkungskreise eines Menschen befördert; was diesem Würkungskreiß der iedesmahl vorhandenen Kraft eines Menschen, moralisch zu handlen, anpaßt: das ist ein unmittelbares, **näheres Tugendmittel.**

§. 647.

Hülfstugenden.

3) Jede Modification und Richtung einer natürlichen Neigung, welche das Materiale der Tugend befördert (zu legalen Handlungen antreibt), sie mag natürlich oder angewöhnt seyn, erleichtert in so fern die Tugend, als sie einige ihrer äusserlichen Hindernisse wegräumt; sie kann aber keinen moralischen Werth geben, ausser in so fern der Mensch aus reiner Achtung für die Sittlichkeit selbst diese ihr günstigen natürlichen Anlagen ausbildet, und diese Angewöhnungen unterhält, befördert, moralisch beherrscht und den Grundsätzen der Sittlichkeit unterwirft. Man kann sie **adoptirte oder Hülfstugenden** nennen.

§. 648.

§. 648.

Hülfstugenden.

Die Hülfstugenden (§. 647.) sind

entweder gegründet in der Beschaffenheit des Temperaments; Gutartigkeit des Naturells, Temperamentstugend; z. B. Sympathie mit dem Wohl lebendiger Wesen, selbst der vernunftlosen Thiere, Ehrgefühl, Sinn für Harmonie, für Vollkommenheit;

oder in der Richtung der Phantasie und Gewöhnung, z. B. Bildung des Geschmacks, des Sinnes für das Schöne, Harmonie; angewöhntes, liebreiches Betragen, Wohlanständigkeit, Höflichkeit, Ehrtrieb. Gutartigkeit der Sinnesart.

oder in empirischen Grundsätzen der Vernunft — Verstandestugend, z. B. Maximen der Klugheit. Selbst manche zur Religion gerechnete Tugenden sind dieser Art, z. B. Liebe Gottes, wegen der persönlichen Wohlthaten, die man von ihm empfangen hat; Furcht vor göttlichen Strafen.

§. 649.

Hinderniße der menschlichen Tugend.

Die Hinderniße der menschlichen Tugend sind

1) innere, unmittelbare und allgemeine: Unvollkommenheit des Bewußtseyns von dem moralischen Princip — unbestimmte — falsche — undeutliche Grundsätze — Zweifel an allgemeinen moralischen Wahrheiten.

Unrichtige oder fehlende Subsumtion der einzelnen Handlungen unter die Grundsätze.

Schwäche der moralischen Empfindungen in Verhältniß zu andern Gefühlen.

Stärke und Menge der Neigungen, im Verhältniß zu der moralischen.

2) äussere, mittelbare, zufällige: welche die innern hervorbringen oder veranlassen.

Alles, was die sinnlichen Bedürfnisse vermehrt (z. B. der Luxus); was die sinnlichen angenehmen Gefühle verstärkt; die sittlichen schwächt oder erstickt; was sittliche Vorurtheile veranlaßt oder unterhält (z. B. unsittliche Religionsmeynungen, Ehrenpunkte, Sitten und Gebräuche, Mißbräuche der Erziehung, fehlerhafte Religionsübungen, bürgerliche Unordnungen und Ungerechtigkeiten); was zu unrichtiger Beurtheilung und Schätzung des Guten und Bösen Anlaß giebt (als mangelhafte Beyspiele, die als Muster der Heiligkeit zur Nachahmung aufgestellt werden, die Meynung von der Unmöglichkeit, seine Pflicht zu erfüllen, von der Möglichkeit ohne Tugendeifer glücklich und selig zu werden, schwankende Begriffe von der Tugend und ihrem Werthe); was die Bekanntschaft mit den Annehmlich-

lichkeiten des Lasters ausbreitet — kann ein äusseres Hinderniß der Tugend abgeben.

Hauff über Sprachmängel in moralischer Hinsicht (im Philos. Journ. für Moralität ꝛc. B. 1. Heft 3.)

§. 650. a.

Eitelkeit, Bosheit.

Die immoralische Gesinnung besteht

1) entweder darinn, daß die Vorstellung und Billigung eines moralischen Zwecks nicht würksam genug ist, aus Mangel an gehöriger Kenntniß oder Erwägung der Mittel und ihres Verhältnisses zu dem Zwecke, z. B. wenn man blos zur Belustigung medisirt, ohne schaden zu wollen — Eitelkeit.

2) oder darinn, daß man den Zweck selbst nicht in gehörigem Grade billigt, und ihn daher verletzen, oder doch nicht gehörig befördern will, z. B. wenn einer medisirt, um zu schaden. Bosheit.

Eitelkeit und Bosheit sind eigentlich nur dem Grade nach unterschieden; beyde sind Beweise von einem mehr oder minder auffallenden Mangel an moralischer Bildung.

Wen der Zweck in höherm Grade interessirt, der reflektirt auch über die Mittel dazu, über die Verhält-

hältnisse seiner Handlungen zu diesem Zwecke, und fehlt daher auch weniger aus Eitelkeit.

Die Bosheit ist immer nur indirekt, nie direkt. Der Mensch hat keine unmittelbare Neigung zum Bösen, sondern nur eine mittelbare, d. h. er hat andere Neigungen, welche die Neigung zum Guten schwächen, z. B. Undankbarkeit entsteht aus Stolz; Mißgunst und Eifersucht aus dem Bestreben, seine eigne Vollkommenheit in der Vergleichung mit andern zu heben; Schadenfreude über das Unglück eines Menschen, der uns stolz, aufgeblasen, reich und eigennützig schien, aus der Neigung zur Gleichheit unter den Menschen; die Neigung, andre Menschen oder Thiere zu quälen, aus dem Verlangen, die Aeusserungen ihres Schmerzes, ihre Zuckungen u. dergl. zu sehen. Und so in allen andern Fällen.

§. 650. b.

Menschliche, unmenschliche Laster.

1) Einige Laster sind menschlich, d. h. sie stimmen überhaupt mit der Natur des Menschen überein, z. B. Lügen.

2) Andere Laster sind unmenschlich, d. h. sie liegen ganz ausser dem Charakter der Menschheit, und lassen sich nicht damit vereinigen. Diese sind

a) zum

a) zum Theil viehisch, wodurch sich der Mensch unter das Thier erniedrigt, und blos thierischen Begierden folgt, z. B. Gefräßigkeit, Versoffenheit, unnatürliche Wollüste. Sie erregen moralischen Ekel.

b) zum Theil teuflisch; sie bestehen in einem bey Menschen ungewöhnlichen Grade der Bosheit, z. B. Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude. Sie erregen Haß.

§. 651. a.

Moralische Methodenlehre.

Ausser demienigen, was die empirische Psychologie über Würksamkeit der Grundsätze, über Beherrschung der Neigungen und Leidenschaften, über das Entstehen von Gesinnungen und Bildung der Charaktere lehrt, beruht die allgemeine Ascetik auf folgenden Grundsätzen, die aus dem reinen Begriff von der Tugend erweislich sind.

§. 651. b.

Wesentliche Erfordernisse.

1) Erweiterung und Aufklärung des sittlichen Gesichtskreises. Suche das sittliche Urtheil zu berichtigen, durch Belebung seines ächten Princips, vermittelst der häufigen Anwendung auf einzelne Fälle. §. 646.

2) Eben

2) Eben dadurch wird auch das sittliche Gefühl verstärkt und zweckmäßig geläutert. §. 646.

3) Man suche durch Gewöhnung eine Fertigkeit hervorzubringen, alles moralisch zu beurtheilen, und dieß Urtheil mit einem angemessenen moralischen Gefühle zu begleiten. §. 646.

Die Tugend bedarf keiner Empfehlung. Sie darf nur in ihrer wahren Gestalt gezeigt, und darf nicht misempfohlen werden: so empfiehlt sie sich selbst. Dieß geschieht nur durch Beurtheilung moralischer Handlungen und Fälle. Diejenigen Beyspiele sind der Bildung des Charakters am zuträglichsten, worinn nichts Uebersparntes, ganz Ausserordentliches, und in den Folgen nicht zu viel besonders sinnlich Angenehmes vorkommt. Beyspiele der letztern Art vermehren die Sinnlichkeit, verdunkeln die wahren Gründe des sittlichen Urtheils, verrücken den sittlichen Gesichtspunkt, lassen den eignen, innern Werth der Tugend nicht fühlen, und machen, weil bey eigner Erfahrung dieser verheissene Erfolg öfters aus bleibt, selbst die auf diese Art empfohlne Legalität verdächtig. Die moralische Selbstbeherrschung beruht auf der Stärke des reinen sittlichen Interesse. Dieses muß aus dem eignen Geiste des Zöglings erweckt, durch merkliche Zeichen von moralischem Gefühl kann es vermittelst der Theilnahme verstärkt, und die hindernden Gefühle müssen weggeräumt und geschwächt werden.

S. H. Campe philosophischer Commentar über Worte des Plutarch: Tugend ist eine lange Gewohn-

Gewohnheit, oder über die Entstehungsart der tugendhaften Neigungen. Berlin 1774. 8.

§. 651. c.

Kultur des Geistes.

4) Man muß überhaupt den Geist, die Neigung zum Selbstdenken, praktischen Verstand, praktische Urtheilskraft und Vernunft cultiviren. Jede Cultur des Geistes ist Vorbereitung und Beförderungsmittel seiner sittlichen Ausbildung. §. 645.

Man vergl. hierüber: *Ancillon* Discours sur la quaestion: Quelle est la meilleure maniere de rappeller à la raison les nations tant sauvages, que policées, qui sont livrées à l'Erreur, ou aux superstitions de tout ordre. à Berlin.

Witte über die Bildung der Völker zur Vernunft. 1783.

Moses Mendelssohns Abhandl. über die Frage: Was heißt aufklären? Berliner Monatsschrift. September. 1784.

Kants Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berliner Monatsschrift. December. 1784.

Thieme über die Hindernisse des Selbstdenkens in Deutschland. 1779.

Blick auf die moralische und politische Welt, was sie war, was sie ist, und was sie seyn wird. Von dem Freyherrn von Ungern Sternberg. Bremen. 1785.

§. 651. d.

Kultur der Sinnlichkeit; Einrichtung der Sphäre.

5) Man muß suchen, das System der Gefühle und Neigungen so einzurichten und zu erhalten, daß es im Durchschnitte mit den Forderungen des moralischen Gesetzes übereinstimmt. Schonung und Bildung der Hülfstugenden. §. 647. 648.

Die Reinigkeit der Tugend wird nicht verletzt, wenn man sinnliche Triebfedern, z. B. Menschenliebe aus Neigung, aus Reflexion über die Güte der Menschen, selbstthätig belebt und in Bewegung setzt, um seine Pflicht, die man um ihrer selbst willen ehrt, lieben und mit größerer Leichtigkeit üben zu können. Nur muß man diese Triebfedern der Vernunft unterordnen, und nach sittlichen Grundsätzen modificiren. So würkt z. B. der Ehrtrieb, wenn man ihn durch die Vorstellungsart modificirt, wie andere Menschen unsre Handlungen beurtheilen sollten.

Dahin gehört auch die ästhetische Erziehung des Menschen.

Vergl. die Horen, herausg. von Schiller. Jänner. 1795.

Die

Lieberkühns und Villaumes Abhandl. über die Mittel, in den Herzen junger Leute Menschenliebe zu erwecken.

6) Man richte, so viel als möglich, seine Lage so ein, daß die Neigungen mit (dem Materiale) der Pflicht, die sie fordert, übereinstimmen. Freye Bestimmung seines sittlichen Würkungskreises von innen und aussen nach der Kraft. Z. B. Wahl einer Lebensart, eines Berufs, zu dessen pflichtmäßiger Erfüllung man natürlichen Trieb oder erworbene Neigung hat.

7) Man erweitere diese Sphäre, so wie die moralische Kraft sich verstärkt.

§. 651. e.

Moralische Kenntnisse.

8) Man erwerbe sich diejenigen Kenntnisse, die zur richtigen Bestimmung des moralischen Urtheils erfordert werden; Kenntnisse von dem Subiekt und von den Gegenständen seiner Pflicht.

a) Selbstkenntniß, seiner sittlichen Natur, seiner Sinnlichkeit, seiner angenommenen Vorurtheile und Gewohnheiten, seiner gewöhnlichen Antriebe zum Handlen, und seiner äussern Lage und Verhältnisse.

b) Menschenkenntniß; der Menschen überhaupt und besonders derjenigen, mit welchen man näher verbunden ist.

S. meine Empirische Psychol. Einleitung. S. 86. ff.

c) Gotteskenntniß.

d) Naturkenntnisse.

e) Kenntniß der Dinge und Einrichtungen in der Welt (Weltkenntniß) — der natürlichen so wohl als künstlichen — mit denen man in Verbindung steht, ihres Werthes oder Unwerths. Dieß dient besonders dazu, durch Verbindung der Klugheit mit der Rechtschaffenheit ein Haupthinderniß der Tugend wegzuräumen.

§. 651. f.

9) Diese Kenntnisse müssen geläufig werden, d. h. öfters und zur rechten Zeit ins Bewußtseyn treten. Dazu dient

a) öftere Beschäftigung mit Betrachtung seiner Pflichten und ihrer Objekte;

b) öftere Selbstprüfung, wodurch die Vorstellung der Pflicht mit der Vorstellung unsrer Lage, der Gelegenheiten sie zu erfüllen, oder der Versuchungen, sie zu verletzen, in die nöthige Verbindung gebracht werden.

c) Auf-

c) Aufmerksamkeit auf alle Dinge, mit moralischer Reflexion.

Oeftere Schätzung und Beurtheilung aller Dinge aus moralischen Gesichtspunkten, als Obiekte der Pflicht, nicht blos als Gegenstände des Genusses oder als Mittel zur Glückseligkeit.

d) Uebung in der Bedachtsamkeit und Entschlossenheit; um theils nicht zu handlen, ehe der zur moralischen Entscheidung nöthige Vorrath von Vorstellungen gesammelt ist; theils diesen Vorrath schnell herbey zu schaffen, und mit Leichtigkeit und Sicherheit das Resultat zum Entschlusse und zur Ausführung desselben zu ziehen.

§. 651. g.

Religion, moralische Klugheit.

10) Belebe die religiöse Ueberzeugung vom Daseyn Gottes und von der Unsterblichkeit. Schöpfe dir Kenntniß davon aus allen Quellen. Strebe, die Begriffe davon rein aufzufassen, und sie mit Anwendung auf dich und deine Pflicht zu denken. Sey behutsam mit dem Gebrauche dieses größten aller moralischen Heil- und Stärkungsmittel; spare seinen unmittelbaren Gebrauch für die wichtigsten und dringendsten Fälle auf. Diese Vorstellungen sind mehr bestimmt, die ganze

Richtung des Charakters zu modificiren, als iede einzelne sittliche Entschliessung hervorzubringen oder zu unterstützen.

Vergl. Religiosität, was sie seyn soll und wodurch sie befördert wird, von F. H. C. Schwarz. Gießen. 1793.

11) Uebe dich in moralischer Klugheit (§. 8. 179.), um dir die Tugend leichter, an angenehmen und nützlichen Folgen ergiebiger zu machen, und ihre Unannehmlichkeiten und Nachtheile für deine Glückseligkeit möglichst zu vermindern.

Der Uebergang von dem Laster zur Tugend aus festen Grundsätzen und freyem Vorsatz h. Bekehrung. Nicht iede Verbesserung der Handlungen ist Bekehrung, z. B. aus Furcht vor dem Tode.

Specielle praktische Anthropologie.

§. 652.

Begriff.

Die specielle praktische Anthropologie (§. 451. Num. 2.) ist die Anleitung zur menschlichen Tugend, mit besonderer Rücksicht auf die Verschiedenheiten, die unter den Menschen statt finden, und auf ihre Moralität Einfluß haben.

§. 653.

§. 653.

Theile.

Ihr erster Theil (specielle angewandte Ethik §. 451. Num. 2. a.) handelt von den Pflichten der Menschen, mit Rücksicht auf ihre zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnisse.

§. 654.

Ihr anderer Theil (specielle angewandte Ascetik §. 451. Num. 2. b.) bestimmt die Tugendmittel und die Art ihres Gebrauchs näher, nach der Verschiedenheit der Menschen.

§. 655.

Entwurf.

Von diesen zwey äusserst wichtigen, und größtentheils noch unbearbeiteten moralischen Wissenschaften (§. 655. 656.) können wir hier nur einen Entwurf der abzuhandelnden Materien liefern. Man hat in beyden Theilen der speciellen Moral Rücksicht zu nehmen

1) auf die verschiedenen innern Beschaffenheiten — die natürlichen, z. B. Temperament, Geschlecht, Lebensalter — die erworbenen, die Sinnesart, Gewöhnung oder Verwöhnung.

2) auf die verschiedenen äussern Verhältnisse, die natürlichen sowohl, als die geselligen und gesellschaftlichen, z. B. Obrigkeiten, Unterthanen, Gelehrte, Herrschaften, Dienstboten, Eltern, Kinder u. s. w.

Vorzüglich kommen hier die verschiedenen Stände und Aemter eines Menschen in Erwägung.

Ein Stand (Stat.) der Menschen ist der Innbegriff gewisser Beziehungen des Menschen gegen andere; in so fern daraus gewisse Pflichten und Rechte fließen, z. B. der Naturstand, bürgerliche Stand.

Die Gründe aller speciellen moralischen Regeln, der Ethik sowohl als der Ascetik, liegen theils in den Lehren der allgemeinen, angewandten Moral, und entfernter Weise der Metaphysik der Sitten, theils in den theoretischen und historischen Kenntnissen von der Verschiedenheit menschlicher Gemüthsarten, Sinnesarten, Denkarten und äusserer Lagen und Verhältnisse.

Die Ascetischen Grundsätze sind anwendbar

1) auf moralische Erziehung der Kinder.

M. vergl. z. B. Schwarz über die Erziehung der Mädchen, besonders in den mittlern Ständen. Jena. 1792. das Kap. von Bildung des Begehrungsvermögens.

Derf.

Derf. über einige merkwürdige Einrichtungen der menschlichen Natur in Entwickelung der moralischen Anlagen. (Philos. Journal für Moralität u. s. w. Band III. St. 2.)

Schuderoff Briefe über die moralische Erziehung in Hinsicht auf die neueste Philosophie. Leipzig 1792.

Greiling über den Endzweck der Erziehung. Schneeberg. 1793.

Derselbe: Briefe über die moralische Erziehung. Leipzig. 1794.

Heusingers pädagogische Beyträge, und Dessen Theorie der Erziehungskunst. Leipzig. 1794.

2) auf Volkserziehung durch Lehrer.

M. vergl. z. B. J. W. Schmid's Anleitung zum populären Canzelvortrag, und dessen Catechetik, in den Abschnitten von den Bewegungsgründen u. s. f. ingl. eine Abhandl. im Journal für Prediger B. 24. St. 3. über den Einfluß eines höchsten und allgemeingeltenden Moralprincips auf den Kanzelvortrag.

3) auf Erziehung der Nationen, durch moralische Gesetzgebung des Staats.

C. W. Snell die Sittlichkeit in Verbindung mit der Glückseligkeit einzelner Menschen

und ganzer Staaten. Frankf. 1790. S. 276. ff.

Endlich

4) auf die Bildung seines eignen sittlichen Charakters, und gelegentliche Bildung anderer im gemeinen Verhalten und Umgange, z. B. durch ernsthafte, bestimmte, strenge, unpartheiische, sittliche Urtheile über die Handlungen, wodurch die praktische Vernunft überall erregt, die Urtheilskraft geschärft, das sittliche Gefühl belebt, und der Ehrtrieb selbst sittlich modificirt wird.

Register.

Die Zahlen zeigen die Seite an.

A

Abergläubigkeit 961.
Abergläubisch 69. objektiv 70. subjektiv 70.
Aberglauben 961.
Abgötterey 950.
Abschreckungsstrafen s. Strafe
Absolut frey 440.
Absolut nothwendig 197.
Absolut recht s. Recht.
Absolutum theoretisches 91. 304. vier praktische 87.
Achtung 316. 826. 658.
Aemter 794.
Aergern sich selbst 432.
Aergerniß, das, 862.
Aeusserlich recht s. Recht.
Affectionspreiß. 298.
Allgegenwart 377.
Allmacht 372.
Allwissenheit 372.
Analytik der praktischen Vernunft 44. 538.
Anarchie sittliche 234.
Andacht 960.
Andächteley 962.
Angenehme, das, 296.
Anrechnen zum Verdienst s. Verdienst.
Anrechnen zur Schuld s. Schuld.

Anschauung intellektuale 373.
Anthropologie praktische 721. 44. specielle 996.
Anthropomorphismus 395. der herrschenden Sinnlichkeit 396. analogische, dogmatische, symbolische 396.
Antriebe 562.
Arbeit 789.
Arbitrium 31. 452. brutum 32. 454. sensitivum 32. sensitivum liberum 455.
Aristokratie der Sinnlichkeit 234.
Armuth 794.
Aseitas 380.
Ascetik allgemeine empirische 45. 977. angewandte 720. reine 44. 538. 710. specielle angewandte 997.
Atheismus praktischer 948.
Aufklären formell, materiell 24.
Aufklärung negative, positive 24.
Aufmunterungen 666.
Aufopferung des Lebens 755.
Ausbildung der Kräfte 176.
Autonomie der Vernunft 235.

B

Barmherzigkeit 383. 933.
Bedingungen der Glückseligkeit; subjektive der Tugend s. Glückseligkeit, Tugend.
Beförderungsmittel der Tugend 983.
Befugniß 576.
Begehren 65. sinnliches 422.
Begehrungsfehler 616.
Begehrungsvermögen 31. böses 458. Form des 99. höheres, verständiges, vernünftiges 32. 34. Materie des 99.
Beglückung der Menschen 925.
Begnadigen 384.
Begriff, metaphysischer eines Urwesens 368.
Begriffe 19. praktische 8. 29. praktische im strengsten Sinne 30. sittlich 8. 30.
Begütert 794.
Beleidigung 839.
Belohnung 438. moralische 661. 667. natürliche 665. negative, positive 664.
Bemittelt 794.
Beschäftigung 789.
Bescheidenheit 743. 828.
Bestandtheile der Glückseligkeit s. Glückseligkeit.
Bestimmbarkeit, moralische 447.
Betrug 871. 874.
Beurtheilung der Welt 967.
Beweggrund 562.
Bewegungen, blos mechanische 30. blos organische 31.
Bewegungsgrund 308.
Beweiß, moralischer 394.

Bewunderung, uneigennützige 944.
Bigotterie 961.
Billig 881.
Billigkeit, positive 932.
Billigung 591. absolute, vernunftige 635.
Böse 295.
Bonitas moralis, publica vel privata, pragmatica 567. problematica 567.
Bonum consummatum 306.
Bosheit 987.
Bosheitssünden 620. 485.
Bürger 892. 894.
Bürgerpflicht 890.

C

Cardinaltugenden 691.
Casuismus 496.
Causalität bedingte 462. unbedingte 463.
Charakter empirischer 503. intelligibler 503. tugendhafter 716. 568.
Civitas 886.
Collision 698.
Comparativ frey 441.
Concubinat 920.
Crimen laesae maiestatis 903.
Critik der praktischen Vernunft 44. 58.
Cultur der Seelenkräfte 781.

D

Daemonolatrie 951.
Dämonologie 953.
Dank, thätiger 973.
Dankbarkeit 968. aus Pflicht, des Herzens 88.
Deduction der sittlichen Begriffe 538.
Deismus, anthropopatischer 237.
Demokratie, sinnliche 234.
Demuth 743. ächte 729.
Denkart 286.
Denkweise, vernünftige 101.
Despoten 894. 899.
Determinismus allgemein sinnlicher 524. intelligibler 478. 515. 525. materieller 524. thierischer 525.
Diebstahl 870.
Dienstfertigkeit 932.
Dinge intelligible 337.
Disciplin 174. des Gebrauchs der Seelenfähigkeiten 769.

Dogmatismus moralischer 17.
Dürfen 36.
Dürftigkeit 794.
Duldsamkeit 943.

E

Edelmuth 980.
Egoismus 741. 833.
Ehe, bürgerliche 922. monogamische 921.
Ehebruch 917.
Eheverlöbniß 915.
Ehrbarkeit 827.
Ehrbegierde 827. wahre 828.
Ehre 775. 794. 827.
Ehrgeiz 827.
Ehrlichkeit 870.
Ehrliebe 827.
Eid 877.
Eifersucht, misgünstige 833.
Eigendunkel feinerer, grober 731. moralischer 730. 731.
Eigenliebe, feinere, grobe 730. moralische 731.
Eigenschaften, metaphysische 374. göttliche 365.
Eigenthumsrecht 868. äusseres, inneres, natürlich-erworbenes 856. ursprüngliches 856.
Einfalt, moralische 705.
Einfluß der Vernunft auf den Willen 785.
Eitelkeit 828. 987.
Elater animi 308.
Empirisch vernünftig 246.
Empiristen, moralische 62.
Entehrung Gottes 948.
Enthaltsamkeit 786.
Entschuldigen, sich selbst 430.
Entwickelung der moralischen Urtheilskraft, der Vernunft, des Verstandes 712. 713.
Epicurismus, sittlicher 80.
Erfahrung, übersinnliche 63.
Ergötzlichkeiten 773.
Erhalter 385.
Erhaltung der persönlichen Würde 733. 747.
Erhöhung der persönlichen Würde 734. 778.
Erkennbarkeit 47.
Erkenntniß empirische 111. reine 111. übernatürliche, übervernünftige 136.
Erkenntnißgrund der Pflichten 130.
Erlassung der Strafe 663.
Erlaubniß, moralische 576.
Erlaubte, das, 42. 576.
Ersatz 666. 905
Erscheinungen, innere, 648.
Erziehung 114. sittliche 998.
Ethik, allgemeine, empirische 45. angewandte 726. reine 44. 538. 684. specielle angewandte 997.
Evangelium 74.
Ewigkeit 378.

F

Familiengeist 934.
Fatalismus, blinder 523. intelligibler 465. mystischer 65. 524. sinnlicher 457. schwärmerischer 459. 344. thierischer 455. empirisch sinnlicher 81.
Fehler 615. 616.
Form 99. des Begehrungsvermögens 99. 100. der Moralität 711. des Willens 101.
Formale Grundsätze s. Grundsätze.
Fortschreiten, unendliches 341.
Forum 644. conscientiae, divinum, externum 853. rationis purae 644.
Freundschaft 882. 936.
Freundschaftsgeist 934.
Frey, absolut, s. Absolut.
Frey, comparativ s. Comparativ.
Freyheit 410. absolute innere 372. äussere 373. 374. äussere 840. 888. beschränkte 441. bürgerliche 889. empirisch praktische 456. gesellschaftliche 883. Gesetzlose 442. Gesetzmäßige 441. Gränzen der 452. metaphysische 462. 531. moralische 444. 531. politische 890. praktische 455. Schranken der moralischen 448. Theorie der 412. transcendente 461. unbeschränkte 441.
Friedfertigkeit 933.
Friedliebende, der 937.
Frömmeley 962.
Frömmigkeit 695. 956.
Fundamentell 367. nicht fundamental 366.
Furcht Gottes 385. religiöse 681. vor Gott 966.
Furcht Gottes, kindliche 966. knechtische 966.

G

Gebet moralisches 960. Buchstabe des, Geist des 960. in pragmatischer Absicht 961.
Gebot 268.
Gebote, bedingte, problematische 291.
Geduld 383. 787. 969. 791. moralische 974.
Gefälligkeit 928.
Gefühl moralisches 314. sittliches 189. 219.
Gefühlvermögen, sittliches 314.
Gegenwart des Geistes 788.
Geistigkeit 377.
Geitzig seyn 793.
Gemeinedeste, das 222. 704.
Gemeingeist 934.
Gemeinnützigkeit 933. 934.
Gemeinschaft der Weiber 920.
Gemüthsart 500.

Genügsamkeit 786. 793. 968. thätige 973.
Genugthuung, stellvertretende 663.
Genuß innerer 177.
Gerechtigkeit 381. 692. der Staaten 904. gegen andre 694. 821. gegen sich selbst 693. 732.
Gericht äusseres 654. 853. des Gewissens 653.
Geringschätzung 659.
Geschäft 789.
Geschichte der Moral 17. der Moralität 17.
Geschlechterneigung 908.
Geschlechtstrieb 908.
Geschmacks, Bildung des 784.
Geselligkeit 933. negative 882.
Gesellschaft, bürgerliche 886. in engerer 883. in weitläuftiger Bedeutung 882.
Gesellschaftsgeist 934.
Gesellschaftspflicht, negativ schuldige 688. positive 690.
Gesetz 98. 539. abgeleitetes 548. angewandtes 542. coordinirtes 548. subordinirtes 548. eigentlich praktisches 540. ethisches 540. höheres 548. im Allgemeinen verpflichtend 547. moralisches 542. negatives 684. niederes 548. positives 685. praktisches 540. pragmatisches 540. reines 542. streng verpflichtendes 546. ursprüngliches 548.
Gesetzgeber 385.
Gesetze, Collision der 545. physische 36. praktische 110.
Gesetzlosigkeit 467.
Gesetzmäßigkeit 569.
Gesinnung 286. 424. Unlauterkeit der 619.
Gestaltlosigkeit 378.
Gesundheit des Leibes 760.
Gewissen 650. 672. ängstliches 680. antreibendes 678. aufgeklärtes 677. begleitendes, belehrendes 678. beschönigendes 678. böses 678. empfindliches 680. enges 676. entschuldigendes 678. es schläft, es wacht 676. frohes, genaues 676. grobfühlendes 680. gutes 678. kräftiges 680. leichtsinniges 676. 677. nachfolgendes 678. ohnmächtiges 680. peinliches 676. 680. rechtfertigendes 678. richtiges, unrichtiges 677. rohes 677. ruhiges 680. schmeichlendes, schwaches 677. 678. unempfindliches 680. unruhiges 680. unverhältnißmäßiges, verhältnißmäßiges, verstocktes 680. vorhergehendes 678. weites 676. zartes 680.

Gewissenhaftigkeit 786.

Gewissenlos 673.

Gewissensehe 923.

Gewissensskrupel 677.

Gewissenstrieb 673.

Glaube an die Menschheit 748. an Tugend 474.

Glaubensartikel 366.

Glaubenssätze fundamentelle, moralische 367. nicht fundamentale 366. Glaubenssätze vom ersten Range 367. vom zweyten Range 368.

Gleichgewicht von Europa 905.

Gleichheit, allgemeine, der Menschen 278.

Gleichmuth 980.

Glück 665.

Glückseligkeit 200. 201. 202. Bedingungen der 808. Bestandtheile der 807. in abstracto, in concreto 340. 204. Princip der eignen 200. Trieb nach 200.

Glücksgüter 203.

Gnade 382.

Gottesdienst 950. 960.

Gottesfurcht 956.

Gottesverehrung 948.

Gottheit 363. Verehrung, negative, positive, der 948. Wille der 129.

Grade der moralischen Freyheit 506.

Großmuth 744. 980.

Gründe der Handlungen 565. materiale, negative, positive 565.

Grund, formaler 575. materialer 575.

Grundlosigkeit 466.

Grundsatz a priori 97. angewandter formaler 109. empirischer 104. empirisch praktischer 97. des sittlichen Gefühls 189. formaler, praktischer 102. 107. 240. formaler, rein ausgedrückt 108. materialer 102. 103. 104. 544. pragmatischer 105. 221. technischer 105. in allgemeiner Bedeutung 95. in engerer Bedeutung 96.

Güte 381. 692. gegen andre 694. 821. gegen sich selbst 694. 733.

Gütigkeit 932.

Gut 212. absolut 301. im engern Sinne 295. 298. im weitläuftigsten Sinne 295. relativ 299.

Gut, absolutes 294. absolut vollständiges 324. 558. höchstes 325. oberstes 557. 325. vollendetes 306.

Gutartigkeit der Sinnesart 985.

Gute, das 253.

Gutmüthigkeit 744.

H

Haben 232.

Handlen, vernünftig 246. Stoff zum s. Stoff. aus Pflicht 444.

Handlung, äusserlich heilsame, äusserlich nachtheilige, 568. aus Pflicht 579. Bestimmungsgründe der 488. boshaft, unsittliche 425. bedingt unmögliche 574. freye 431. Form der 507. gesetzmäßige, gesetzwidrige 560. Gründe der 565. in concreto innerlich unwürdige, innerlich würdige 568. interessirte, interessante 314. Materie der 507. moralische 34. 419. 510. 568. moralisch unlautere, nicht moralische 420. 425. moralisch unmögliche 574. pflichtmäßige 579. pflichtwidrige 580. regelmäßige, regelwidrige 568. blos sinnliche 31. schlechterdings unmögliche 574. thierische 31. tugendhafte 579. unmoralische 425. 342. 384. unschuldige 629. vernünftige in eigentlicher Bedeutung 34. verständige 32. 33. verständige in engerer Bedeutung 33. vorschriftmäßige, vorschriftwidrige 568. willkührliche 31. 563.

Handlungsart, allseitige, verhältnißmäßige 706.

Handlungsfähigkeit 565.

Handlungsweise 509. empirisch vernünftige 259. der Vernunft 248. sinnlich thierische 249.

Handlungsweise vernünftige 101. 259. verständige 251.

Hauptmittel 561.

Heiligkeit 340. 372. 381. 600.

Heteronomie 232. der Religion 236.

Hinderniß, äusseres, der subjektiven Moralität 469. der Tugend 713. inneres der Tugend, intelligibles der Tugend, mittelbares der Tugend, unmittelbares 714.

Hinderniße der Tugend 466.

Höflichkeit 932.

Hofnung, religiöse 681.

Hülfstugenden 984.

Huma-

Humanität, gemeinste 931. positive 931.

Hurerey 917.

Hypothese, praktisch nothwendige 392. theoretische 335.

I

Ich, als Gegenstand der Erfahrung 500. als Noumenon 501. das intelligible 503. erscheinende.

Idee, empirische, reine 39.

Idololatrie 950.

Illegalität 617. bloße 618.

Immortalität 614. 617.

Imperativ 290. sittlicher 274.

Imputation s. Zurechnung.

Indeterminismus 496. 525.

Indifferentismus 495. empirischer 525. intelligibler 526. praktischer 458. religiöser 236. übersinnlicher 496.

Intelligible, das 337.

Interessant 314. s. Handlung.

Interesse 313. 123. absolutes reines 196. an der Verfassung 123. des Regenten, des Staats, der Staatsglieder 123. pathologisches 313. praktisches, reines 313. reines moralisches 196.

Interessirt 314. s. Handlung.

K

Kaltblütigkeit 824.

Kaltsinnigkeit 824.

Kenntnisse, moralische 993.

Keuschheit 914.

Klugheit 90. 214. erlaubte 332. moralische 42. 995. 813.

Klugheitslehre, allgemeine 809. gemeine 39. moralische 42. 809.

Können 36. an sich, in aller Rücksicht 242.

Körper, der 790.

Kosmopolit 222.

Kosmopolitismus 935.

Kultur 174. des Geistes 991. der Sinnlichkeit 992.

Künste 39.

L

Langmuth 384.

Laster 631. Größe des 633. materiale, formale des 632. menschliche 988. unmenschliche (viehische, teufliſche) 989.

Lasterhaftigkeit 631.

Lauterkeit 601.

Leben, das 752. geiſtiges 792. thieriſches 792.

Legalität 569. unvollkommne 603.

Leges obligandi, 547. obligantes 546.

Liebe 826. myſtiſche, Gottes 949. 968.

Liebloſigkeit 695. 831.

Liturgie 397.

Loben 365. ſich ſelbſt 431.

Lohn 666.

Lohnſucht 958.

Lüge 861.

Luſt, an etwas, zu etwas 311.

M

Macht 370.

Mäßigkeit 786.

Mätreſſe 923.

Marktpreiß 298.

Materie 99. des Begehrungsvermögens 99. 100. des Vorſtellungsvermögens 100. des Willens 101.

Maxime 98. 540.

Mechanismus, materieller 454.

Menſch; Seyn des Menſchen 232. Haben des Menſchen 232.

Menſchen, geſellige 127. Vervollkommnung der 823.

Menſchenbeglückung 823.

Menſchenerhaltung 822. 838.

Menſchenfeindſchaft 824.

Menſchenfurcht 825.

Menſchengefälligkeit 825.

Menſchenkenntniß 994.

Menſchenliebe, äſthetiſche 824. inſtinktartige 823. politiſche 825. verſtändige 824.

Menſchenpflicht 818.

Menſchenſchätzung 819. negative 819. poſitive 820.

Menſchenſcheue 823.

Menſchenſchonung 822. 838.

Men-

Menschenvernunft, gemeine, sittliche 191.

Menschenverstand, gemeiner 3. 10. moralischer 10. praktischer 3. 10. theoretischer 10.

Menschenwürde, Erhaltung der 822. 835. Erhöhung der 906. 822. Verläugnung der 831.

Menschheit, Beleidigung der 831. Zweck der 843.

Menschlichkeit 931. Beleidigung der 831. im positiven Verstande 931. 671. negative 865. Rechte der 863. Zweck der 843.

Metaphysik der Sitten 44. 85. 537.

Methodenlehre 44.

Mildthätigkeit 932.

Misanthropie 823.

Misbilligung 635.

Mittel 558. bloßes 559. allgemeines, besonderes, einzelnes, negatives, positives, vollständig bestimmtes, mittelbares, mögliches, nothwendiges, unmittelbares, wesentliches, würkliches 559. 560. collidirende 561. coordinirte 561. fruchtbares 560. passendes 560. sparsames 56 . subordinirte 561. Wahl der 707. würdiges 560.

Möglichkeit, absolute, äussere, bedingte, innere 710. logische 7 0. metaphysische reale 710. 563.

Mönchsmoral, mystische 228.

Monarchie, vernünftige 235.

Moral 40. allgemein empirische 44. angewandte 719. biblische, christliche 75. Geschichte der 46. s. Geschichte. menschliche 44. positive 612. positive religiöse 167. speciell empirische 45. theologische 131.

Moralisch 419.

Moralität 569. Grad der 241. in concreto 600. mangelhafte 603.

Moralphilosophie 28. Litteratur der 46. Ursprung der 12. Verirrungen der 14. Würde der 21.

Moraltheologie 41.

Motiv 562.

Müssen 36.

Müssiggang, geschäftiger 789.

Mysticismus, religiöser sittlicher 63. 154. 427.

Mystiker 63.

N

Nachahmung Gottes 967.

Nachläßigkeitssünden 621.

Nationaltugend 602.

Naturalismus, sittlicher 3.

Naturalist, sittlicher 4. 11.

Natureinfalt 209.

Naturgesetz, physisches 539.

Naturgesetze des menschlichen Begehrens und Wollens 36. der Vernunft 37.

Naturglaube 148.

Naturnothwendigkeit 476.

Nebenmittel 561.

Necessitas per stimulos 580.

Neigungen ästetische 197. feinere 193. gesellige sympathetische 197. 198. 221. überthierische 197.

Nichtmoralisch 420. 510.

Niederträchtigkeit 828.

Nöthigung 569. äussere 569. innere praktische 570.

Nothlüge, erlaubte 861.

Nothrecht 850.

Nothwendig nach praktischen Gesetzen, nach theoretischen Gesetzen der Vernunft 513.

Nothwendigkeit 374. absolute 380. pathologische 581. praktische 36. 581. theoretische 36. übersinnliche 478.

Nothwendigkeiten des Lebens 768.

Nützliche, das 253. 296.

O

Oberherrschaft über sich selbst 786.

Obliegenheit 570.

Obligatio, pragmatica 580.

Offenbahrung 135. in eigentlicher Bedeutung 154. religiöse, sittliche 73.

Officia inoxiae vtilitatis 931.

Ontologie, moralische 538.

Optimismus 354. deterministischer 342.

P

Patriotismus 935.

Persönlichkeit, die 277.

Pflicht 575. absolute 582. disiunktive 583. hypothetische 582. zu zwingen 849.

Pflichten, Collision der 584. Coordination der 588. gegen andre Menschen 818. gegen Gott 945. Subordination der 588. Tafel der 581.

Phantast 69. obiektiver 70. subiektiver 70.

Philosophie der Sitten 12. praktische 40. praktische im strengsten Sinne 41. im weitläufigsten Sinne 37.

Politik 39.

Polyandrie 920.

Polygamie 921.

Postulat der praktischen Vernunft 335.

Praktisch glauben 335.

Prädeterminismus, empirisch sinnlicher 476. 525.

Prämien 666.

Preiß 298.

Principien, praktische 41.

R

Rachbegierde 669.

Rache 669.

Rachsucht 833.

Rationalismus, moralischer 82.

Raub 871.

Realgrund der Pflichten 130.

Realität, praktische 521. subiektive 258. theoretische 521.

Recht, absolut 596. äusserlich 595.

Recht 576. absolutes 595. unveräusserliches 595. absolut unveränderliches 597. apodiktisches, assertorisches 593. bedingt nothwendiges 593. bestimm-

sinnantes 842. disiunktives 593. Form des moralischen 594. formales 596. 844. im moralischen Sinne 577. individuelles 591. limitirtes 592. Materie des moralischen 595. materiales angewandtes 596. moralisches 594. moralisch veräusserliches, unveräusserliches 842. 844. menschliches 840. negatives 592. oberstes allgemeinstes des Menschen 840. positives 592 problematisches 593. rechtlich veräusserliches 842. reines 596. relativ unveränderliches 845. relatives 595. schlechterdings unveräusserliches 844. specielles der Menschlichkeit 591. universelles der Vernunft, der Menschheit 592. veräusserliches, unveräusserliches 842. unvollkommnes, vollkommnes 598. wesentliches 593. zu zwingen 847. 850.

Rechte, abgeleitete 858. burgerliche 857. der Menschheit 859. der Menschlichkeit 855. erworbene 856. gesellige, gesellschaftliche 857. natürlich zufällige 855. religiöse 402. ursprüngliche 858. zufällige der Menschen 855. 856.

Rechtsbegierde 669.

Rechtschaffenheit 90.

Rechtskräftig urtheilen 653.

Rectitudo ethica 569. iuridica 569.

Regel 93. categorische 541. disiunktive, hypothetische 541. bejahend, einschränkend, individuell, partikulär, universell, verneinend 540. nothwendig bedingt, absolut, unbedingt nothwendig 542. praktische 540.

Regelmäßigkeit 569.

Regeln 190. der Geschicklichkeit 541. der Kunst 541. in engerm Sinne 95. praktische 36. 93. theoretische 93.

Regent 385.

Regenten 893.

Regentenpflicht strenge 899.

Regularität 569.

Reich 794.

Reichthum, der 793.

Rein vernünftig 247.

Religion 397. 945. autonomistische 237. des Geistes 133. freye, moralische 237. positive 133. 299. reine 237.

Religionsbekenntniß 957.

Religionslehre, philosophische 398.

Religiosität, mittelbare, unmittelbare 956.

Repräsentanten des Volks 894.

Reue 431. 810.

Revolution 898.

Richten 673.

Richter 385.

Ruhe 773.

S

Schaam 432.

Schadenfreude 833.

Schädliche, das 296.

Schätzung der Vernunft 729.

Scheinmotive 976.

Schöpfer 385. 465.

Schuld 429. absolute 648. Grade der 639. in uneigentlicher Bedeutung 635. moralische 634. negative, positive 656. unendliche 638.

Schwärmerey, religiöse 949.

Schwur, gemeine 877.

Scientifiker unkritische 17.

Seeligkeit 202. 323. 374.

Selbstachtung 679.

Selbstbeglückung 735. 801.

Selbstbeherrschung 982.

Selbstbetrübung 736.

Selbsterhaltung seiner Person 733. 749.

Selbstkenntniß 993.

Selbstliebe 735. Grundsatz der 200. kluge, rohe, thörichte, unkluge unmoralische 737. 740.

Selbstmord 761.

Selbstpflicht 727. negative, schuldige 686. positive 689.

Selbstschaden 668.

Selbstschätzung 729. negative, positive 732. 734.

Selbstschonung 734. 776.

Selbstthätigkeit, absolute 379.

Selbstverachtung 679. 730. 741.

Selbstverläugnung 743. moralische 786.

Selbstvertheidigung 734.

Selbstvervollkommnung 735. 779.

Selbstzerstörung 736.

Selbstzufriedenheit 203. 317. sittliche 212.

Selbstzweck 277.

Sensualismus, moralischer 201. sittlicher 80.

Sensualist 63.

Seyn 232.

Sicherheit, äussere 888.

Sinn, moralischer 189. Erklärung des 74. Entwickelung des 74.

Sinnesart 500. 376. 564.

Sinnlichkeit 33. Unterdrückung der 226.

Sittlich-böse 241.

Sittlichkeit 60. 214. 569.

Skeptiker, moralische 17. 60.

Sklav, der 875.

Sollen 242.

Souverainität, sinnliche 234.

Sparsamkeit 793.

Spiel 789.

Sponsalia 915.

Staat, der 886. 893.

Staatsklugheitslehre 42. 43.

Staatsweisheitslehre 43.

Stand der Menschen 998.

Stoff äusserer 100. äusserer der Handlung 507. innerer 100. innerer der Handlung 508.

Stolz, edler 729.

Strafe 438. 662. moralische 661. 670. positive, verneinende 664.

Strafen in weitläufiger Bedeutung 668.

Stuprum violentum 917.

Subordination der Pflichten, Zwecke, s. Pflichten, Zwecke.

Substanz, absolute 278.

Sünde 614. in eigentlicher Bedeutung 615. schlechthin 616. Subiekt und Obiekt der 618.

Sünden aus Unachtsamkeit aus Unbesonnenheit, aus Unwissenheit 622. der Uebereilung 622. Formale, Große, Materiale der 526.

Sündfähigkeit 629.

Sündhaftigkeit 629.

Supernaturalismus 63. 237.

Superstitiös 69.

Superstition, religiöse 775.

Symbolisch 365.

System vom göttlichen Willen 216.

Systematisch 197.

T

Tadlen, sich selbst 430.

Tapferkeit 787.

Teleologie 41.

Teleologische Natur- und Geschichtsforschung aus Pflicht 971.

Temperamentstugend 602. 985.

That 454.

Thathandlung 6.

Thatsachen des Bewußtseyns 5. im Bewußtseyn 5. im Gewissen 418. moralische 418.

Theismus, physischer 82.

Thelematologie 36. moralische 720.

Theokratie, sittliche 234.

Theolatrie 397.

Theologie geoffenbahrte, physische, politische 397. 95. positive 406.

Theosophie 397.

Theurgie 951.

Thiere, Pflichten gegen sie 972.

Thorheit 616. 615.

Toleranz 943.

Totalzweck des vernünftigen Wesens 327.

Treue 874. gegen den Staat 896. gesellschaftliche 883.

Treulosigkeit 874.

Triebfeder, absolute 307. 308. absolut, reine 310. abgeleitete, rein moralische 321. in engerer Bedeutung 562. moralisch erlaubte 321. sittlich empirische, sittliche im allgemeinsten Sinne 309. ursprünglich rein moralische 321. vernünftige 309. zufällige 309.

Tugend Ausdehnung 979. Eingeschränktheit 979. adoptirte 984. 212. 602. 464. bürgerliche, christliche 610. 399. das Formale der 605. der Erziehung 602. eigennützige 672. eigentliche 603. erzwungene 672. Grade der 715. Größe der 606. heroische 608. Hindernisse 985. (äussere, innere, intelligible, mittelbare, unmittelbare), der, in engern Sinn 604. menschliche 978. negative 692. positive 693. religiöse 946. sanfte 608. subiektive 710. das Materiale der 607. Reinheit 978. Unlauterkeit der 978. Stärke der 979. Schwäche 979. Dauerhaftigkeit 979.

Tugenden, angewandte 607. in uneigentlicher Bedeutung 602. Hülfstugenden 612.

Tugendmittel 714.

Tyrannen 893. 899.

U

Uebel 295.

Uebernatürlich 136.

Uebervernünftig 136.

Uebertragung der Strafe 662.

Unangenehme das 296.

Unbilligkeit, positive 880.

Undankbarkeit 833. positive 880.

Uneigennützigkeit 744.

Unendlichkeit 374. intensive 378.

Unerklärbarkeit, absolute, natürliche 143. relative 144.

Unerlaubte, das 617.

Unermeßlichkeit 377.

Ungerechtigkeit 695. gegen mich selbst 738.

Ungeschicklichkeit 616.

Unglück 668.

Unkörperlichkeit Gottes 377.

Unlauterkeit 603.

Unmoralisch 510.

Unrecht 617.

Unsterblichkeit 345.

Unterlassen, ein 564.

Unterlassung 692.

Unterlassungsfehler 616.

Unterordnung, negative, positive 182.

Unterthan 893. 901.

Untreue 874.

Untugend 604.

Unveränderlichkeit 379.

Unvernünftig 241.

Unwahrheit 861.

Unzucht 917.

Urtheil, dunkles, deutliches, klares, moralisches 30. 675. praktisches 29. im strengsten Sinn 30.

Urtheilskraft, moralische Entwicklung der s. Entwicklung.

Urwesen 376. allmächtiges 385.

Usurpation 868.

V

Venus vaga 920.

Verachtung 658.

Verbindlichkeit angewandte 583. der Klugheit 570. 582. der Kunst 570. 582. einfache 587. eigentliche 570. Größe der 588. höhere 586. in weiterm Sinne 570. moralische 581. in engerm Sinne 571. mittelbare 586. materialen Grund der 572. nähere 586. Object der 574. objective 589. reine 583. strenge 583. Subject der 572. subjective 589. sittliche 582 unmittelbare 586. unvollkommne 585. unwürksame 590. vollkommne 585. würksame 590. zusammengesetzte 587. Object s. Object.

Verbindung aller Pflichten 975.

Verbindungen, freundschaftliche 794. gesellschaftliche 775.

Verdienst 429. endliches 637. in uneigentlicher Bedeutung 635. höheres, niederes 650. moralisches 634. Grade des 639. positives, negatives 656. unendliches 637.

Verdienstliche Handlungen 656.

Verdienstlosigkeit 634.

Verehrung 660. 948. des göttlichen Gesetzes 965. negative, positive der Gottheit 947. der göttlichen Zwecke 963.

Verfassung, bürgerliche 121.

Vergeltung 660. moralische 661.

Verhältniß der Moral und Religion zu einander 398.

Verhältnisse Gottes zur Welt 385. 386.

Verlegen seyn 432.

Verletzung der Pflicht s. Pflicht.

Vermögen, das 793.

Vernunft 33. überhaupt 95. Vernunft empirische 104. empirisch praktische 34. im weitern Sinne 32. praktische 32. reine praktische 110. 247. 456. Handlungsweise der, Vorstellungsart der 248.

Vernunftgesetze, reine, formale 684. 240.

Verpflichtung 571. active, passive 571.

Verpflichtungsgründe 575. 805.

Versprechungen 872. bedingte 878. präsumirte 876. wechselseitige 879.

Verstand 33. im engern Sinne 95. in weiterm Sinne 32. gemeiner 10. praktischer 32. 33. 94.

Verstandstugend 985.

Versündigung an Menschen 831.

Vertheidigung 846.

Vertrag, bedingter 878. im moralischen Sinne 872. wechselseitiger 879. ehelicher 743.

Vertragsrechte 856. 871.

Vertrauen 969. fleischliches, geistiges moralisches, sinnliches 969. religiöses, thätiges 974.

Vervollkommnung der Menschen 925.

Vielweiberei 921.

Virtus noumenon, phaenomenon 605.

Vollkommenheit 750. äussere 173. 774. 791. erworbene 172. formelle 172. des Menschen 171. 211. innere 173. in praktischem Sinne 171. materiell 172. natürliche, praktische, in absolutem Verstand, relative 172. Grundsatz der 170.

Vorschrift 93. 410.

Vorstellung, immanente 86. transcendentale 86.

Vorstellungsart der Vernunft 248. reine 257.

W

Wahrhaftigkeit 381. negative 860. positive 927. 928.

Warnexempel 669.

Wegvernünfteln 9.

Werth, objektiver, subiektiver der Handlung 652. relativer 298.

Werth einer Person 649.

Weisheit 371. praktische 380. theoretische 371.

Welt, beste 353. intelligible 337. moralische 338.

Weltbürgergeist 935.

Weltkenntniß 994.

Weltklugheitslehre 40.

Wesen aller Wesen 375. absolut harmonisches, freyes, einfaches 375. 376. heiliges, gütiges, gerechtes 385. realstes 375.

Wiedererstattung 905.

Wille, boshafter 458. freyer schlechthin 449. im strengsten Sinne 34. in weiterer Bedeutung 33. in weitester Bedeutung 31. limitirt guter 626. Materie des 71. negativ boser 526. positiv böser 625. sinnlicher 422. Erscheinungen des reinen 418.

Willensfreyheit absolute 472.

Willkühr 31. 453. freye sinnliche 454. sinnliche 32. thierische 3. 454. vernünftige, verständige 33.

Wohl, das 295.

Wohlfahrt 203. 807. äussere, innere 203.

Wohlhabend 794.

Wohlthätigkeit 932.

Wohlthat 932.

Wohlseyn 201.

Wollen, reines 443.

Würde 305.

Würde göttliche, Verehrung der göttlichen 956.

Würdig, der Glückseligkeit 227.

Würksamkeit, äussere 796.

Würkungskreiß 797.

Wunder, absolutes, eigentliches, relatives 149.

Z

Zerstreuung 773.

Zeugungskräfte 908.

Züchtigkeit 924.

Züchtigungen 669.

Zufriedenheit 973. mit der Welt 968. mit dir selbst 809. mit deinem Zustande 810. 968.

Zustand 582. nach dem Tode 350.

Zurechnendes Urtheil 645.

Zurechnung 428. der That 645. empirische 646. moralische 644. rein vernünftige 646. zur Schuld, zum Verdienst 645.

Zurechnungsfähigkeit 645.

Zwang 569. 848. 686. physischer, psychologischer thierischer 570.

Zwangsarbeit 789.

Zwangspflichten 846.

Zwangsrecht 846.

Zwangsübel 668.

Zweck 37. der Gottheit 963. höchster 557. mittlerer 559. objectiver 557. subjectiver 557. übersinnlicher 420.

Zwecke, collidirende 558. Coordination der 705. Subordination der 705. bedingt nothwendige 38. unbedingt nothwendige 38. wesentliche 38. zufällige 38. 843.

UNIVERSITÀ DI PADOVA
ISTITUTO
di
FILOSOFIA DEL DIRITTO
e di
DIRITTO COMPARATO

UNIVERSITÀ DI PADOVA
ISTITUTO
di
FILOSOFIA DEL DIRITTO
e di
DIRITTO COMPARATO

7921

UNIVERSITÀ DI PADOVA
FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA
Ist. di Filosofia del Diritto
e di Diritto Comparato

III
O
145

Reinhold's Briefe über die Kantische Philosophie. Achter bis eilfter Brief.

Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, aus dem Begriff der Pflicht. Eine Preisschrift v. L. H. Jakob. Züllichau 1790. 8.

Versuch einer Prüfung des von Herrn Jakob aufgestellten Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Leipz. 1793. 8.

Julius, oder von der Unsterblichkeit der Seele, v. Joh. Friedr. Häseler. Braunschweig 1790. 8.

An sint officia, ad quae hominem natura obligatum esse demonstrari nequit, nisi posita animorum immortalitate — auct. M. *Hauff*. Stuttgard 1790. 8.

Einige Vorlesungen v. Käftner.

Campe Versuch eines neuen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele. Deutsches Museum 1790. B. II. S. 195. ff.

Blicke über das Grab. 1790.

(Claudius) Ueber die Unsterblichkeit der Seele. Sämmtliche Werke des Wandsbecker Bothens. Fünfter Theil.

Streithorst's Gründe für unsre Fortdauer aus der Astronomie (Deutsche Monatsschrift. 1792. November. S. 202 ff.).

§. 194.

§. 194.

Beste Welt.

Die Vollkommenheit einer moralischen Welt (§. 189.), schließt aber nicht blos die unendliche Fortdauer und dadurch mögliche Fortbildung und innere Beseligung der vernünftigen Wesen in sich, sondern sie erfordert auch zu gleicher Zeit eine harmonische Einrichtung der übrigen Dinge, ihrer Verbindung und Gesetze, zu Beförderung des vernünftigen Endzwecks. Wir müssen also annehmen

7) eine solche Einrichtung der Welt und ein solches Verhältniß der Naturgesetze zu dem Sittengesetze, vermöge deren der ganze Einfluß der Naturkräfte auf den sinnlich beschränkten Menschen dem vollständigen idealischen Endzweck der Vernunft im Ganzen würklich entspricht, so daß

a) die allmählige Entwickelung unsrer Menschheit und moralischen Freyheit, d. i. die Losmachung des Willens von dem Despotismus der Begierden, in der würklichen Verknüpfung des Menschen mit der Natur, im Ganzen möglich und folglich keine unvermeidliche Nothwendigkeit vorhanden ist, sich von den sinnlichen Begierden beherrschen zu lassen.

b) daß auch der beabsichtigte Zweck einer, mit der Befolgung sittlicher Gesetze harmonisch zusammentreffenden, Glückseligkeit vernünftiger Wesen, als das höchste Weltbeste, nach dem bestimmten Verhältniß der Natur und